Karl Marx

Sobre la religión

De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía

Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora



T r o t t a



Sobre la religión

Karl Marx

Sobre la religión
De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía

Edición y estudio introductorio
de Reyes Mate y José A. Zamora

E D I T O R I A L   T R O T T A

Colección
Torre del Aire



Ilustración de cubierta: Friedrich Karl Wunder, Retrato de Karl Marx (1867)

ISBN: 978-84-9879-899-9
www.trotta.es

CONTENIDO

SOBRE LA RELIGIÓN

Estudio introductorio

SENTIDO Y ACTUALIDAD DE LA CRÍTICA MARXIANA

Reyes Mate y José A. Zamora

> «Hay páginas de Marivaux o de Rousseau preñadas de un sentido oculto que los lectores contemporáneos de los autores no han podido descifrar cumplidamente. Solo el futuro tiene a su disposición reveladores lo suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible con todos sus detalles».
>
> Walter Benjamin

I. VUELTA A MARX, PERO ¿QUÉ MARX VUELVE?

1. De los *Escritos sobre la religión* de Marx y Engels se hizo una edición hace más de cuarenta años a cargo de Hugo Assmann y Reyes Mate[1]. El mismo editor de entonces, Alejandro Sierra, nos plantea a nosotros una reedición en la Editorial Trotta. Hay libros que se reeditan y autores que van y vuelven. Pero con Marx las cosas son diferentes porque lo que tiene de original el pensamiento marxiano en la historia de las ideas es que pide a las suyas que sean valoradas por lo que dan de sí en la construcción de la historia y no solo por su coherencia argumental o por su superioridad lógica. No podemos, pues, separar la solidez de las ideas de sus logros históricos, es decir, no podemos separar las ideas marxianas de sus encarnaciones políticas. Y eso que vale para cualquier análisis crítico del marxismo, en cualquiera de sus apartados, vale lógicamente también para los escritos sobre la religión.

Lo nuevo y diferente entre 1973 y el 2018 es que la experiencia política del marxismo que entonces era una esperanza se ha revelado luego como un fracaso. Y eso afecta al sentido de la reedición.

El Prefacio de 1973 lleva la marca de su tiempo, un tiempo en el que el prestigio del marxismo era indiscutible. Se lo identificaba con el

1. K. Marx y Fr. Engels, *Sobre la religión*, edición de Hugo Assmann y Reyes Mate, Sígueme, Salamanca, 1973.

viento de la historia, de tal suerte que no había planteamiento político o existencial de futuro sin Marx. Sin Marx o contra Marx podía estar el pensamiento conservador que miraba al pasado, pero no la izquierda que estaba orientada al futuro. Para los cristianos que de una manera u otra estaban comprometidos con la izquierda, la crítica marxiana de la religión era una cita obligada e ineludible. La pregunta de si podían ser rojos los cristianos[2] venía planteada por quienes estaban en la acción política pero también por parte de los teóricos de una y otra orilla.

Ocurre que cuando se escribe y se publica ese prólogo, Salvador Allende es presidente de un proyecto político para Chile en el que se han embarcado muchos cristianos que forman parte de partidos, sindicatos y movimientos populares definidos en unos casos y teñidos en otros de marxismo. Tiempos también en los que hace camino una teología de la liberación que plantea la convivencia, incluso la compatibilidad, entre marxismo y cristianismo. Ese clima define con propiedad el mundo iberoamericano[3].

La España tardofranquista no podía quedar al margen de estas turbulencias teóricas y prácticas, aunque el contexto español tenía sus propias características marcado por su historia. Pese a la dictadura franquista y a la connivencia de la Iglesia católica española con ese régimen totalitario, las cosas se sucedieron de tal suerte que a la altura de 1973 una gran parte de la militancia antifranquista era de procedencia cristiana. Para explicar cómo se pudo llegar a eso, haría falta una larga historia que otros han llevado a cabo[4]. Muchos cristianos inquietos se encontraron militando en partidos marxistas o junto a compañeros que se decían marxistas. Conscientes unos y otros del pleito histórico entre marxismo y religión, estaban obligados a preguntarse cómo entender la crítica marxista a la religión. Mucho ayudó en aquellos debates el clima de libertad y diálogo que se creó a raíz del concilio Vaticano II. Si aquel concilio supuso el entierro del nacionalcatolicismo, permitió al tiempo que se acelerara un proceso que venía de atrás y que llevaría a muchos jóvenes cristianos de Chile, de España o de Italia a decirse «cristianos y marxistas». Aunque los compiladores de aquellos textos no lo dijeran expresamente en el Prefacio, aquella edición era militante. Quería desbloquear desde dentro los anatemas que las cúpulas de los partidos comunistas y de la Iglesia católica se habían dirigido mutuamente, coincidiendo una y otra institución, eso sí, en la negación de la compatibilidad

2. Título de un panfleto que tuvo gran difusión, cf. Reyes Mate, *¿Pueden ser rojos los cristianos?*, Mañana, Madrid, 1977.

3. Perter Rottländer (ed.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Edition Liberation, Münster, 1986.

4. Rafael Díaz Salazar, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid, 2006.

entre ser marxista y cristiano. El Prefacio de 1973 lo hacía yendo a las fuentes y mostrando todos los pliegues de la crítica marxiana a la religión que el comunismo había simplificado interesadamente y, a veces, falsificado. Lo que se desprende de esa primera edición es que se podía ser cristiano y marxista. Ese era el objetivo y a juzgar por la aceptación de esa edición, parece que la tesis convenció a muchos.

2. Nuestro contexto, cuarenta años después, es muy diferente. Tras el fracaso del comunismo y el desmantelamiento de la Unión Soviética, el marxismo cotiza a la baja. El muro de Berlín ha caído sobre el marxismo como una losa. No habría que perder de vista que el comunismo se presentó en la historia como el gran proyecto político que ponía a prueba las bondades del marxismo. El experimento que duró setenta y cinco años y se aplicó sobre más de doscientos cincuenta millones de personas, acabó en un fiasco hasta el punto de que se pudo pasar del confiado «socialismo o barbarie» al demoledor «socialismo y barbarie».

El fracaso del marxismo fue celebrado por la revista liberal *Newsweek*, a finales de los ochenta, como la muerte definitiva de Marx. Una muerte metafísica que ocurría un siglo después de la muerte física. Uno de sus sepultureros más ruidosos fue Francis Fukuyama, el autor de un libro mediocre, *El fin de la historia*, pero que alcanzó fama mundial porque cada página era una paletada de tierra sobre la tumba de Marx. El autor presenta su tesis como una «buena nueva», es decir, como un evangelio que anuncia la llegada de la historia a las plácidas playas de la «democracia liberal», que es el no va más de la evolución histórica. Como dice su mentor intelectual, Kojève, «todos los miembros de una sociedad sin clases pueden apropiarse, desde ahora, de todo bien que les plazca, sin por ello trabajar más de lo que les apetezca»[5]. El liberalismo llega al mundo como encarnación de una vieja promesa. Fukuyama y Kojève se inspiran en el Hegel cristiano para el que «la existencia del Estado es la venida de Dios al mundo». El Mesías se ha encarnado en la figura del Estado liberal. Es verdad que queda mucho por hacer, que muchos de los problemas denunciados por el marxismo siguen vigentes: la sociedad dividida en clases, la injusticia, el fetichismo del dinero. Para muchos el Mesías estaría, pues, por venir, algo que podría cuestionar la idea madre de estos filósofos que proclaman «el fin de la historia» y que, por tanto, ya nada hay que esperar porque se dispone de la fórmula mágica. Pero no hay por qué preocuparse. Las miserias del presente son «datos empíricos» sin significación filosófica. La «buena nue-

5. Cit. en Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, [5]2012, p. 92.

va» del liberalismo acabará alcanzando a los condenados de la Tierra. Solo tienen que esperarlo.

Con la misma desenvoltura con la que medios de masas proclamaron la muerte de Marx, anunciaron después su vuelta. En el 2008, la revista francesa *Magazine Littéraire* titulaba su portada «Marx. Las razones de un renacimiento». En realidad, Marx llevaba volviendo desde hacía diez años, pero a las librerías. No había más que visitar las librerías para constatar las múltiples ediciones de libros de Marx o de revistas especializadas dedicadas a la actualidad de Marx. La crisis mundial del 2007 aceleró su retorno y ya no solo a las librerías, sino a la calle hasta el punto de que hoy Marx ha vuelto a ser nuestro contemporáneo.

Marx vuelve, pero ¿cómo puede volver una figura como la suya? No de cualquier manera. Marx no puede volver como filósofo, ni siquiera como «un gran filósofo». El dinamitó la autonomía de las ideas, sometiendo su posible autoridad a la capacidad de transformar la realidad. No nos es permitido despolitizar a Marx. Si vuelve tiene que ser haciéndose cargo del comunismo, sobre todo de su fracaso como alternativa política[6]. La vuelta de Marx solo es de recibo si, una vez aceptado el fracaso del movimiento que se inspiró en él, muestra y demuestra que su capacidad emancipadora trasciende el fracaso histórico, que las interpretaciones dadas no agotan todo su sentido, que pese a los políticos que le redujeron a fórmulas dogmáticas y a filósofos que deshuesaron su intencionalidad humanizadora diciendo que el marxismo era una «ciencia», su capacidad crítica sigue en pie y también que su capacidad de propuestas políticas es aún fecunda.

Lo que explica la vuelta de Marx es que su pensamiento es un taller activo, una obra en construcción que dista de estar terminada. Como reconocen Marx y Engels en el Prefacio a la edición alemana del *Manifiesto*, 1872:

> Algunos puntos deberían ser retocados. El mismo *Manifiesto* explica que la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes [...] Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años [...] este programa ha envejecido en algunos de sus puntos.

Es significativo que el *Manifiesto*, considerado por el marxismo como una declaración de principios, merezca para los propios autores ser re-

6. Albrecht Wellmer se pregunta si el fin del socialismo real supone la muerte del marxismo. Tras señalar que, en principio, un acontecimiento político no debería afectar sustancialmente la verdad de una teoría filosófica, añade que la cosa es diferente «cuando se trata de Marx, por cuanto que fue el propio Marx el que —en las tesis sobre Feuerbach— convertía el logro de la praxis en criterio de verdad teorética» (cf. Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 102).

visado en algunos puntos a los veinticuatro años de haber sido redactado. La vuelta de Marx no puede ser mera repetición de lo que ya dijo ni inhibición de la crítica respecto a lo que con él se ha hecho. Hay que tomarse muy en serio la confesión de Marx que recoge Engels en una carta de 1890: «solo sé que no soy marxista»[7]. No era un estrambote, sino el inteligente reconocimiento de que no se sentía preso ni de sus propias formulaciones, mucho menos, entonces, de pretensiones dogmáticas que otros y no ellos querían ver en el texto.

Jacques Derrida ha ideado una estrategia espectral para hablar de la vuelta de Marx. La figura del espectro está muy presente en la literatura marxiana. Recordemos cómo empieza el *Manifiesto*: «Un espectro recorre Europa, el espectro del comunismo». Los grandes poderes de la vieja Europa, a saber, el zar, el papa y Metternich, se sienten amenazados por ese fantasma, por eso se han conjurado hasta acabar con él.

Hoy, casi dos siglos después de aquellos anuncios, la perspectiva se ha invertido. El espectro del comunismo no aparece como una amenaza por llegar sino como ya realizada y que ha fracasado en la forma en que ha tenido lugar. Ahora el espectro de Marx es la forma en que el marxismo fracasado puede aparecer a sus enterradores. No es el miedo al futuro lo que haya que subrayar ya en este caso. Rusia, Roma y el Tío Sam puede que no las tengan todas seguras, pero se saben a salvo, convencidos de que el marxismo no es una alternativa política. ¿En qué sentido habría entonces que entender la idea del espectro de Marx? ¿Qué Marx vuelve como espectro?

Marx ha muerto, así que su vuelta no puede ser la del que fue en vida. Hay algo en el Marx histórico que está definitivamente amortizado. Hay tesis que fueron siempre falsas y otras que solo fueron verdad en un tiempo, pero que han envejecido y necesitan ser revisadas como pedían los autores del *Manifiesto*. Nuestro tiempo necesita pensarse de nuevo, tiene que encontrar respuestas a la altura de la gravedad de la crisis que padece el sistema capitalista contemporáneo. Esa tarea es vivida por los supervivientes del fracaso del comunismo, incluidos sus enterradores, con angustia. ¿Puede, en efecto, el Marx muerto decir algo nuevo? ¿Vale la pena volver a él?

Hay, desde luego, una parte del marxismo que ha sobrevivido, que hemos heredado, que está tan presente en nosotros, tan metabolizado, que ya no somos conscientes de ella. Si hoy cualquier discurso políti-

7. Carta de Engels a C. Schmidt del 5 de agosto de 1890, en *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 38, Dietz, Berlín, 1979, p. 450 (en lo sucesivo, esta edición se citará con la conocida abreviatura de MEW, seguida de tomo y página [cf. *infra* «Esta edición»). Habría que recordar en este punto la satisfacción personal de Marx tras despacharse a gusto contra el Programa de Gotha: «dixi et salvavi animam meam» («dije, y salvé mi alma»), suspiró al final del repaso.

co tiene que presentarse, para ser aceptado, como un proyecto emancipatorio y una promesa de felicidad, es decir, como algo más que una cuenta de resultados y algo más que resignación ante las circunstancias determinantes, es porque ha existido Marx. Lo que él propone es un proyecto singular. Es desde luego un proyecto político, pero fundado filosóficamente y avalado científicamente. No es una ocurrencia revolucionaria, fruto de una indignación momentánea; tampoco, un sueño utópico. Aunque haya fracasado en su realización, la humanidad ha tomado buena nota de su formato político: una promesa mesiánica puede informar la construcción de la historia. A partir de Marx, la política o es un descarado negocio o es una promesa de felicidad. Bajo el *Gespenst* o fantasma, que es el marxismo fracasado, se esconde efectivamente un *Geist* o espíritu que nos toca descubrir.

3. Esta vuelta de Marx como espectro es consciente de que no vale todo lo que escribió en vida. Ese *Gespenst* o fantasma tiene múltiples pliegues, muchos inservibles, y lo que a nosotros compete es descubrir entre ellos al *Geist*. Sus críticas a la religión ¿pertenecen a los aspectos amortizados o mortificados por la historia? En caso afirmativo habría que dar la razón a Marx, ya que la historia le habría dado la razón; en caso negativo, se la quitaría porque el marxismo habría violentado el progreso de la libertad.

La tesis que aquí defendemos es que la crítica de la religión es uno de esos espectros de Marx que tienen *Geist*, es decir, que pese a sus errores —sobre todo en la traducción política por parte del comunismo: la distancia entre Marx y Lenin en este punto es sideral— tiene un núcleo resistente que es capital no solo para entender la religión o nuestro tiempo, sino también para la vuelta de Marx.

Decimos, pues, que la crítica marxiana de la religión es uno de esos momentos del pasado que no están amortizados, sino que gozan de una capacidad semántica para descubrir si somos capaces de descifrar un núcleo hasta ahora oculto gracias a la luz que emerge de las necesidades presentes. Como ya se ha dicho, su vigencia no solo se refiere al ser o no ser de la religión, sino al sentido o sinsentido de la vuelta del marxismo.

Es una afirmación paradójica, pues no parece que haya que retocar la crítica marxiana de la religión, dado que el propio Marx la daba por definitiva. La primera frase de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* no deja lugar a dudas: «la crítica de la religión ha llegado en sus líneas esenciales a su término». Está, pues, concluida y además superada, ya que, añade, «la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política». Ahora bien, si la tierra, el

derecho y la política son ya el lugar de la crítica y no la religión, ¿a qué viene ahora revolver ese punto de partida y plantear una vuelta a la crítica de la religión en busca de una perla oculta?

Pues porque Marx también dice, al mismo tiempo y en el mismo lugar, que «la crítica de la religión es la premisa de toda crítica». ¿Cómo se puede decir en la misma frase que está «completada» y que es la «premisa» de toda crítica? Es como decir que está acabada y pendiente, que no hay que acordarse de ella y que a ella hay que volver cada vez que nos confrontemos con la crítica de la tierra, del derecho o de la política.

Podemos buscar la razón de este complejo tratamiento de la religión en la crítica marxiana en dos direcciones bien distintas: una que nos encamina hacia Hegel; la otra, hacia el mesianismo judío.

Marx, en efecto, conservó en estos asuntos la impronta hegeliana, pese a sus decididas críticas a Hegel. Como enseguida veremos, Marx sentencia en su tesis doctoral, *La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*, que el teólogo Plutarco sabe lo mismo que el filósofo Epicuro, solo que lo saben de manera diferente: el teólogo de una forma más simple y el filósofo más conceptual. Marx exhibe el *pathos* más ilustrado para reivindicar la superioridad de la filosofía, la única capaz de expresar la verdad de lo real en un lenguaje riguroso y universal, algo de lo que carece la religión. Por eso la reivindicación del protagonismo interpretativo de la verdad, que plantea la filosofía, conlleva una crítica a la imprecisión del lenguaje religioso. Pero con un matiz que no puede pasar desapercibido. La proclamada soberanía de la autoconciencia humana no significa que pueda contentarse con cualquier producto que dicho lenguaje se invente. Detrás de esa autoconciencia está Hegel y en este la susodicha conciencia es muy exigente. Recordemos, en efecto, lo que dice en el § 573 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

> [...] el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo [...] pero la religión es la verdad para *todos los seres humanos*, la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, el cual, en tanto testifica, es el espíritu en el ser humano[8].

Lo que tiene de propio la religión es que alcanza a todos los hombres porque su verdad responde inmediatamente, sin la mediación de la argumentación, a las profundas aspiraciones del ser humano. Esa misma pretensión tiene la Ilustración, claro que, mediante una argumentación racional, de ahí que más que aliados sean rivales semánticos que disputan el mismo territorio.

8. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Compendio para uso de sus clases*, edición, introducción y notas de Ramón Valls, Alianza, Madrid, 2005, p. 593.

La relación, pues, entre religión y razón está llena de sutilezas. Por un lado, «la filosofía puede desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación»[9], es decir, tienen la misma pretensión, la misma ambición, de expresar toda la hondura del ser humano. La filosofía, sin embargo, descarta cualquier arreglo con la religión porque el lenguaje de esta, además de ser menos riguroso, invita a la confusión porque acaba sacrificando la soberanía o divinidad de la que es portador. Eso explica la crítica de la religión por parte de la filosofía. Pero la filosofía no puede sestear, porque el peligro de la filosofía es que deje fuera de su consideración lo que no entre en la cama de Procusto del concepto. La filosofía ilustrada, en su afán por ajustar el concepto a la realidad, puede dejar una buena parte de realidad fuera, de ahí que «la religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y filosofía, y declararse enemiga de ella»[10].

El joven hegeliano, tan severo con la teología, no se entrega, sin embargo, de pies y manos a la filosofía ilustrada. Tiene una elevada concepción del ser humano, al que califica de «divinidad suprema» y esto, al tiempo que significa emancipación de cualquier otra divinidad distinta a la suya, expresa también una exigencia absoluta para quien se haga cargo del ser humano. Este modo de pensar se adscribe al pensamiento hegeliano tal y como este se expresa en su crítica a Kant:

> La Ilustración, esa vanidad del entendimiento, es la adversaria más encarnizada de la filosofía; ella toma a mal que la filosofía muestre la razón que hay en la religión cristiana, que muestre que el testimonio del espíritu o la verdad en su significado más abarcador, han sido formulados en la religión. Por eso en la filosofía se trata de mostrar la razón de la religión[11].

Lo que Hegel critica de la Ilustración es que esta construya un concepto de razón liberado de la ganga religiosa, de suerte que a la religión no le queda otro lugar que el sentimiento. Dado que en ese sentimiento se refugiaría la sed de absoluto, tendríamos una razón desprovista de esa aspiración, lo que supondría un empobrecimiento imperdonable de la filosofía[12].

Derrida, por su parte, orienta la respuesta a la pregunta del lugar, de alguna manera obligada, que tiene la religión en la crítica marxiana, en otra dirección:

9. *Ibid.*, p. 594.
10. *Ibid.*, p. 593.
11. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, traducción de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1985, vol. 3, p. 166; cf. Íd., *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, edición y traducción de Ricardo Ferrara, Trotta, Madrid, 2017.
12. Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 45-83.

> [...] lo que queda de irreductible [en el marxismo] a toda deconstrucción [...] es una cierta experiencia de la promesa emancipatoria; es quizá la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, un mesiánico incluso sin mesianismo, una idea de justicia —que nosotros siempre distinguimos del derecho y de los derechos del hombre— y una idea de la democracia —que nosotros distinguimos de su concepto actual y de sus actuales predicados—[13].

Para Derrida lo que habría sobrevivido al naufragio del marxismo sería «una cierta experiencia emancipatoria» que viene de la tradición mesiánica, pero que toma la forma secular de un «mesianismo sin religión», es decir, de una forma exigente de justicia, de justicia para todos aquí y ahora. Ese impulso alentaría la búsqueda marxiana que podría ser leída entonces como una persecución indesmayable de la justicia. Se trataría en cualquier caso de un «mesianismo sin religión». Y esto viene a cuento porque Derrida contrasta esta inspiración mesiánica con el lugar que ocupa la religión en la teoría de Fukuyama sobre «el fin de la historia». Si este absolutiza el momento presente de la historia, caracterizado como triunfo del liberalismo, es porque Hegel ya había decretado que «la existencia del Estado es la venida de Dios al mundo». Fukuyama le da un empujoncito, suficiente para precisar que ese Estado divinal es el que ha sobrevivido a la desaparición del comunismo. Es verdad que ese Estado tiene un pero. Podrá ser declarado absoluto y divinal, pero en su realidad dista mucho de ofrecer a los ciudadanos lo que de su alcurnia cabría esperar. Fukuyama lo arregla diciendo que ese Estado perfecto que es el Estado liberal es también, para aquellos que aún no han logrado saborear las mieles de la perfección, un ideal. Pero esa distinción entre facticidad e idealidad es contradictoria, señala Derrida. O lo uno o lo otro. *Manca finezza* o, como dice Derrida, se echa de menos en ese tipo de discursos la figura del acontecimiento[14]. Lo que puede superar la distinción entre facticidad e idealidad es la promesa de lo «por venir». Él habla de una justicia o de una democracia por-venir que no es el horizonte asintótico (ni por tanto democracia futura o democracia como moral) de la idealidad, sino una promesa para aquí y ahora que advine sin que pueda ser previamente diseñada y fabricada. Esta inspiración mesiánica o profética, pero no religiosa, estaría operando en la forma marxiana de analizar su tiempo.

13. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, cit., 1995, p. 73 (la traducción es nuestra).
14. *Ibid.*, p. 77.

II. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN MARX

En la edición de 1973 distinguíamos entre crítica filosófica de la religión, crítica política de la religión y de la filosofía, y crítica económica de la religión, de la filosofía y de la política.

Es una distinción operativa basada en la evolución del propio Marx que empezó siendo filósofo, hasta que descubrió la dimensión política de la realidad y luego el papel determinante de la economía. Es una distinción que hay que tomársela con ciertas precauciones porque si bien es cierto que Marx empezó siendo filósofo, no está claro que dejara nunca de serlo, por más que esa *vis philosophica* se expresara como abandono o incluso antifilosofía.

1. *Crítica filosófica de la religión*

La disertación doctoral, titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*[15], que presenta en la Universidad de Jena en 1841, con sus notas preparatorias y anexos, es el primer documento en que se aborda el tema de la crítica de la religión. Es una tesis de filosofía porque para ese joven de veinticuatro años, la filosofía era su mundo. Durante el tiempo de su trabajo doctoral frecuentaba el Doktorklub, un cenáculo berlinés donde se daban cita los jóvenes hegelianos que venían de Hegel pero para dejarle atrás[16]. En ese lugar de culto el debate sobre la religión estaba servido.

Hay que tener en cuenta que la vida académica alemana de ese momento estaba marcada por el pensamiento hegeliano. Cuando Hegel muere, en 1831, son muchos los que se aplican a desarrollar y poner en práctica las doctrinas del maestro. Pero un sistema tan abstracto y complejo como el de Hegel solo podía dar lugar a profundas diferencias entre sus seguidores. Los había de derechas (religiosos y conservadores) y de izquierdas (ateos, liberales y demócratas). Lo que les separaba era el acento en la tesis hegeliana de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»[17]. Los conservadores ponían el énfasis en la idea de que lo real es racional de suerte que la medida de la racionalidad era lo fáctico. No procedía por tanto alterar la realidad existente que tenía a su favor ser el resultado de una decisión ya tomada por la historia. Fren-

15. MEW 40, 262-263 {Carlos Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, en *Escritos de juventud*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México, 1982, p. 15}. Cf. *infra*, 97.

16. Heinz e Ingrid Pepperle (eds.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Röderberg, Fráncfort del Meno, 1986.

17. G. W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 51.

te a la autoridad histórica de lo fáctico, poco significaba la invocación de lo que debía ser. Los radicales, por el contrario, cargaban contra lo existente en nombre de la razón. El grado de realidad se medía por la presencia en esta de exigencias racionales, lo que se traducía habitualmente en un vuelco de lo dado para hacerlo más acorde con las exigencias de la razón. Al tiempo se daba también la diferencia entre los viejos hegelianos (defensores de la integridad de una filosofía que «había llegado a su perfección») y los jóvenes hegelianos, generalmente de izquierdas, para los que a lo que había llegado la filosofía no era a su perfección sino a su final, quedando pendiente, eso sí, lo fundamental para un pensamiento, a saber, cambiar el mundo.

Lo que divide realmente a los viejos de los jóvenes, y a la derecha de la izquierda, es la religión. Si para unos, la filosofía hegeliana es una teología especulativa, para otros, la tarea de un seguidor de Hegel consiste en entender, por el contrario, que la crítica de la religión es la condición de todo nuevo pensamiento. La centralidad de la crítica de la religión entre los revoltosos jóvenes hegelianos[18] tenía la misma explicación que la que encontramos en los revolucionarios franceses de 1789: la emancipación política, la superación del *ancien régime*, en cualquiera de sus versiones, pasaba por repensar el lugar de la religión en política. Quien daba el tono entre los jóvenes hegelianos era Bruno Bauer, y de la partida eran Ludwig Feuerbach y Arnold Ruge.

Marx, más joven, se siente atraído por este círculo hegeliano y a él se incorpora. Como todos los demás profesaba por el maestro un amor-odio mal disimulado. En sus apuntes previos reconoce que ha leído «fragmentos de la filosofía hegeliana, sin que se sienta colgado de su cautivadora melodía». No quiere caer bajo los hechizos «de esa falsa sirena que atrapa al enemigo entre sus brazos»[19]. El enemigo, simbolizado en la sirena, es él. Y él, como los demás jóvenes filósofos del Club, quiere enfrentarse críticamente a la filosofía que les cautiva. Lo que les une es una oposición decidida a todo lo que en el mundo significa opresión. Podían discutir y disentir en cómo corregir al maestro y enderezar el rumbo del hegelianismo, pero todos se sentían conjurados contra los dos poderes de su tiempo: la religión y el Estado. El Estado en cuestión era la monarquía prusiana que pretendía nada menos que regular la conciencia que el espíritu debía tener de sí mismo y por tanto la marcha de la historia. Y la religión en cuestión era la que daba juego a la fi-

18. Aunque formalmente los «jóvenes hegelianos» era una agrupación distinta de «la izquierda hegeliana», venían a coincidir de hecho. Desde el primer momento se tachaba a los jóvenes de «rojos» que «preparaban la revolución», Cf. Heinrich Leo, *Die Hegelingen*, Halle, 1839, p. 63, citado en *Die Hegelsche Linke*, cit., p. 29.

19. Carta de Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837 (MEW 40, 9; {*Escritos de juventud*, cit., p. 10}).

losofía de su tiempo, pero también la que hacía política de Estado y la que era objeto de la política del Estado.

Marx forma parte, pues, de los jóvenes hegelianos y comparte con ellos planteamientos y preocupaciones. Estos jóvenes, por muy críticos que fueran, eran hegelianos, es decir, filósofos de la conciencia. Se preguntan cómo hacer para que sus contemporáneos tomen conciencia de lo que son, de sus verdaderos intereses y derechos. Traducen el *sapere aude* de los primeros ilustrados en conciencia de libertad, en proyecto por hacer avanzar la conciencia de libertad. Esa conciencia mueve el mundo, por eso la entienden como el motor de la historia. La historia, la concepción filosófica de la historia, consiste precisamente en «el progreso en la conciencia de libertad». Por eso están tan atentos a la autoconciencia, esto es, a la conciencia de lo que para cada cual supone ser libre. Hay otro aspecto, referido a la religión, que también tienen claro estos jóvenes filósofos. A diferencia de la crítica ilustrada francesa de la religión que ubica su origen en la impostura, en el «engaño de los curas» o en la superstición, los jóvenes hegelianos la sitúan en la conciencia, en «una conciencia de sí inadecuada». La religión no es en este caso material de desecho, sino un notable taller de reflexión. Feuerbach expresa esa idea diciendo que la religión es la forma de expresar las posibilidades infinitas de la humanidad. Es, pues, conciencia de sí. Lo que pasa es que lo expresa de una forma inadecuada, pues en vez de adjudicarse a sí misma todas esas posibilidades, la humanidad se las adscribe a un ser trascendente, con lo que se priva de ellas, se desposee. Lo que entonces propone Feuerbach es reapropiarse de lo que es suyo mediante la crítica de la religión. Y una vez recuperado lo que es suyo, la humanidad podrá desarrollarlas prácticamente conformando un mundo humano con todas las cualidades que hasta ese momento había colocado en Dios. Notemos que Feuerbach ataca el concepto de trascendencia, pero no el de divinidad. Solo que lo divino pasa ahora, eso sí, a ser un atributo de la especie humana[20].

Las huellas de esta filosofía joven-hegeliana están muy presentes en su *Disertación* de 1840, pero Marx apunta desde el primer momento maneras propias. Pronto descubre, en efecto, que hay un punto fatídico en toda esa generación que da por terminada la filosofía. Todos ellos reconocen, con Hegel, que la filosofía ha llegado a su fin, ya que ha conseguido explicar que la realidad es racional. Con Hegel se produce, pues, una reconciliación entre idea y realidad. Pero ¿qué reconciliación de la realidad es esa?, se pregunta Marx, cuando el mundo es un teatro de

20. Así dice Werner Post: «Lo divino se mantiene como tal, pero, eso sí, no en la forma trascendente, sino como apoteosis de la especie humana» (*Kritik der Religion bei Karl Marx*, Kösel, Múnich, 1969, p. 92).

dolor y miseria. El mundo se encuentra después de Hegel peor que antes, pues la filosofía quiere hacernos ver que lo que pasa en este mundo es racional. Después de decir eso, a la filosofía solo le queda cruzarse de brazos, y a la realidad, resignarse con su suerte. Frente a esa posición, Marx marca su propio territorio: «el mundo real es un mundo desgarrado que se enfrenta a una filosofía clausurada sobre sí misma. Nada extraño entonces que esa filosofía acabe siendo, también ella, escindida y contradictoria» (MEW 40, 215 {131}). Este es el cuadro que Marx tiene delante: por un lado, una filosofía autosatisfecha porque ha descubierto la piedra filosofal; por otro, un mundo que nada tiene que ver con lo que la filosofía dice de él. ¿Su conclusión? Que la realidad es la que es y que la filosofía no puede ser lo que dice que es.

Tras la sonada proclamación del «cumplimiento» de la filosofía en Hegel, que los hegelianos tanto celebran, lo que tenemos, piensa Marx, es un enfrentamiento irreconciliable entre mundo y filosofía. Todo está por hacer. Lo que Marx pide a la filosofía no es *eine Akkomodation* o *aggiornamento* del sistema hegeliano a la realidad o un remiendo en este o aquel órgano vital, o superar esta o aquella inconsecuencia, en una palabra, no se trata de mejorar la filosofía, sino de algo distinto, como explica con una comparación elocuente:

> Temístocles, ante la amenaza de una desertización de Atenas, convenció a los atenienses para que la abandonaran, se echaran al mar y se plantearan fundarla de nuevo sobre otros fundamentos (MEW 40, 216; {131}).

Ese nuevo lugar, diferente de la filosofía, al que tendrá que desplazarse el filosofar, lo llamará él *Kritik*. La crítica es como «la vara que mide el valor de la existencia individual en relación a su esencia, y a la realidad en relación a su idea» (MEW 40, 327 s. {60}).

Este es el contexto de su tesis doctoral que trata, sin embargo, de un asunto a primera vista tan alejado de la actualidad como Demócrito y Epicuro. La cosa se aclara si tenemos en cuenta el lugar que el epicurismo, el estoicismo y el escepticismo ocupan en la filosofía hegeliana de la historia. Con un matiz, nada secundario: Marx se centra en el epicurismo, que tan poca gracia hacía a Hegel, para señalar la importancia que él daba al materialismo. Y había otra razón: Epicuro le daba pie para su crítica de la religión. El debate entre Epicuro y Plutarco, dice en el Prólogo, «no es un caso aislado, sino que representa el vínculo entre el entendimiento teologizante y la filosofía» (MEW 40, 261 {17}). Él está del lado del crítico Epicuro que desprecia a los dioses y que, como Prometeo, prefiere seguir encadenado a la roca que servir a Zeus. «En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires» (MEW 40, 263 {18}).

La disertación doctoral celebra a Epicuro como un prematuro ilustrado y a su filosofía como una ciencia soberana (MEW 40, 262 {18}). El Marx de la tesis doctoral se inscribe en la Ilustración y hace suya la afirmación de Epicuro cuando dice que «no es impío aquel que rechaza a los dioses de la multitud, sino quien atribuye a los dioses las ideas del vulgo» (*ibid.*). La única divinidad es la autoconciencia humana. Esta es una fuerte categoría hegeliana que predica la identidad entre la objetividad de la historia y la propia subjetividad. Y esto es lo que Marx piensa ver en el epicureísmo. En efecto, el desafío de Prometeo a los dioses tiene la misma carga semántica que el enfrentamiento de la subjetividad a la densidad ontológica (al totalitarismo) de las filosofías objetivas de la historia. La conciencia prometeica es consciente de su autonomía y, por tanto, sabe que no depende de una conciencia superior u objetiva. La base de esa autoconciencia reside en el hecho de que es ella la que conoce lo absoluto. Es en ella, pues, donde lo absoluto tiene existencia consciente. Por eso el joven Marx, al oponer filosofía a teología, se rebela ya contra toda autoridad.

Hemos dicho más arriba que cuando Marx polemiza con Plutarco, insiste en que el teólogo Plutarco no sabe más que el filósofo Epicuro, con la diferencia de que Plutarco describe de una manera ingenua lo que Epicuro expresa en conceptos rigurosos. Lo sabe mejor, pero eso no significa que la práctica filosófica garantice la realización de lo divino del hombre. Hegel concluía entonces que la religión hará bien en estar vigilante. Marx piensa lo mismo, pero lo dirá de otra forma, la propia de un joven hegeliano. Habrá que estar vigilante, sí, pero para que la filosofía no se pierda en la contemplación de su autoconciencia absoluta. Vigilancia, por tanto, de la filosofía sobre la filosofía para que esta se realice y no precisamente en la cabeza de los filósofos.

Conviene detenerse en uno de los apéndices a la tesis doctoral, dedicado en este caso a «la razón y a las pruebas de la existencia de Dios». Marx comienza repitiendo la frase de Schelling: «No es débil la razón que no reconoce ningún Dios objetivo, sino aquella que quiere reconocer uno» (MEW 40, 369 {68}). Marx, naturalmente, ironiza sobre las famosas pruebas, antiguas o modernas, pero no se entretiene en reducir esas pruebas a ilógicas fantasías que no aguantan el tribunal de la razón crítica. Lo que le interesa, paradójicamente, es señalar la existencia de Dios. Existe con la existencia que le proporcionan las creencias de los hombres. Gracias a esas creencias o convenciones la idea de Dios existe, es decir, tiene incidencia real en la vida de los seres humanos:

> Por tanto, las pruebas de la existencia de Dios no son nada más que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de esta (*infra*, 115).

Pero Marx no se contentará con repetir las ideas de los jóvenes hegelianos —Dios es una creación del sujeto humano—, sino que apunta una explicación de por qué eso ocurre: «porque la naturaleza está mal organizada, existe Dios». Es el sello distintivo de Marx. Mientras que sus correligionarios quieren poner de manifiesto el poder de la autoconciencia, al permitirse ni más ni menos que producir la existencia divina, a Marx lo que le interesa poner de manifiesto es su debilidad. La idea de Dios aparece en la historia porque la vida real está desgarrada por la miseria. La religión expresa las insuficiencias de esa vida real miserable. Volveremos sobre ello.

De momento la crítica marxiana de la religión está muy determinada por las posiciones de Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer, dos discípulos críticos de Hegel, que ejercían gran influencia entre los discípulos más jóvenes, como lo era el propio Marx. Feuerbach se enfrenta a Hegel armado de dos tesis que van al corazón del hegelianismo, a saber, la reducción de la teología a antropología (con lo que rompía el cuidadoso equilibrio hegeliano entre filosofía y teología o fe y ciencia) y el primado de la naturaleza cuyo consecuente materialismo atentaba contra el idealismo del maestro.

Todo lo que hay de realidad en la teología se lo presta el hombre, de ahí que pueda afirmar que «el secreto de la teología es la antropología». Pero esa filosofía tiene que tener los pies en el suelo porque si se entrega a la mera especulación, volverá a caer en las redes de la religión, ya que «el secreto de la filosofía especulativa es la teología»[21]. De esta forma queda dicho que la teología es una proyección del hombre y la filosofía idealista, una teología enmascarada. Por eso Feuerbach reivindica a la vez la reducción antropológica y el materialismo.

Marx sigue a Feuerbach en esa doble reivindicación. Incluso llega a decir a los teólogos que no tienen «otro camino a la verdad y a la libertad que este *torrente-de-fuego*» (que es lo que significa etimológicamente *Feuer-bach*) (MEW 1, 27 {148})[22]. A Marx, sin embargo, le intriga saber «cómo llega a introducirse en el sistema (filosófico) el concepto de una persona, de un sabio, de Dios, así como las determinaciones específicas de ese concepto. ¿Cómo esas determinaciones divinas se desarrollan a partir de ese concepto?» (MEW 40, 248 {142}). A Feuerbach, a diferencia de Marx, no le intriga saber por qué la humanidad ha tenido que inventarse un sujeto ajeno del que colgar los predicados que le son propios. Le basta con decir que ha llegado el momento de hacerse cargo de ellos.

21. Ludwig Feuerbach, «Kritik der Hegelschen Philosophie», en *Sämtliche Werke* II, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1960, p. 66.

22. [Karl Marx] «Luther als Schiedrichter zwischen Strauß und Feuerbach» («Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach»), en MEW, 1, 27 {148}).

El otro autor de referencia en este momento es Bruno Bauer, que reivindica, contra Hegel, la subjetividad humana y la autoconciencia. No hay que dejarse engañar por términos como Espíritu Absoluto o Substancia. Son palabras huecas cuya única realidad —hasta para Hegel, dice— es la del sujeto humano[23]. Y no es que Bauer se contente con las limitaciones de un sujeto humano. La subjetividad humana tiene sed de infinito, como la filosofía hegeliana, pero no admite más sujeto de lo infinito que la subjetividad humana. Lo que hace la religión cristiana, al igual que la filosofía hegeliana, es privar al ser humano de todas sus posibilidades al colocarlas como atributos de una existencia extraña, como es Dios.

Marx le sigue en lo fundamental, aunque no tardará en preguntarse si la realización del ser humano es un asunto de conciencia, como dice Bauer. Lo acabará rechazando por demasiado ingenuo o idealista. Acabará rompiendo con Bauer porque su filosofía de la conciencia es lo más parecido a esa teología que todos detestan.

Podemos resumir esta primera fase de la crítica marxiana de la religión, centrada en su tesis doctoral, diciendo, en primer lugar, que la crítica de la religión ocupa un lugar central. Lo era en todo filósofo ilustrado y lo era más, si cabe, entre los jóvenes hegelianos. Marx, sin embargo, se inscribe en ese mar de preocupaciones políticas que bullía en las tertulias de los jóvenes hegelianos. Estos querían cambiar el mundo, bien es verdad que desde los libros y sin salir de la biblioteca. Pensaban haber resuelto las contradicciones de la realidad, pero solo en la cabeza de los pensadores, con el pequeño inconveniente de que la realidad seguía siendo tan insoportable como antes o incluso peor porque ya no había quien abogara por ella; no había ya manera de denunciar su irracionalidad e inmoralidad. Feuerbach tuvo el valor de oponerse al sistema hegeliano proclamando el primado de la realidad material y sensible. Ante la miseria real no valen explicaciones reconciliadoras. Bauer, por su parte, desmitifica el susodicho sistema hegeliano al reducir la totalidad cósmica a una creación de la subjetividad humana. Marx toma nota de uno y de otro, pero se distanciará de los dos. El materialismo de Feuerbach le sonará todavía muy idealista y el lenguaje de la autoconciencia que, siendo finita, tiene pretensiones infinitas, de Bauer, demasiado teológico. Así no se consigue superar la brecha que ha dejado tras de sí el hegelianismo, a saber, el desconsuelo de un mundo miserable para el que Hegel, sin embargo, ha dibujado un paraíso reconciliado.

23. Werner Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, cit., p. 101.

2. *Crítica política de la religión y de la filosofía*

En abril de 1841 Marx, con veintitrés años, recibía el diploma de doctorado. Su amigo y mentor Bruno Bauer le instaba a hacer carrera universitaria. Pero Bruno Bauer fue expulsado de la Universidad de Bonn porque no podía digerir sus tesis teológicas tales como la negación de la historicidad de Cristo, o la de endosar al cristianismo la responsabilidad por la infelicidad humana. La expulsión del maestro afectaba al discípulo que esperaba entrar en la universidad de su mano. Esto, unido a la muerte del padre que le garantizaba la subsistencia, le obliga a buscar una salida profesional rápida. No tuvo que esperar mucho. Había conocido a Moses Hess, un publicista judío de Colonia, seducido por el genio de Marx, que había persuadido a un grupo de industriales liberales de Renania para que financiasen un diario liberal en Colonia[24]. Así nació el *Rheinische Zeitung*. Marx fue invitado a colaborar regularmente, aunque a los diez meses pasó a ser director del mismo. Ni el periódico ni el Marx del momento eran rojos, sino ilustrados que buscan ganar para el liberalismo a los jóvenes hegelianos[25]. Un periódico, pues, liberal que, con Marx al frente, acabaría siendo marcadamente radical.

La profesión periodística le aleja de la vida académica, pero le acerca a la vida real y al juego de la política. Este Marx que está lejos de la sensibilidad social que anima su *Manifiesto comunista*, por ejemplo, va a entrar en un proceso vital que privilegiará no los rasgos que le unían hasta entonces a los jóvenes hegelianos, sino aquellos otros que precisamente le diferenciaban de ellos.

Nos referimos, en primer lugar, a esa frase perdida en su tesis en la que se pregunta por qué el ser humano tiene que embarcarse en la aventura de la divinidad, por qué tiene que inventarse ese mundo supranatural adornado de cualidades tan perfectas. Mientras que los demás daban por indiscutible su existencia, discutiendo sobre el sujeto de las mismas (si Dios o el ser humano o la humanidad), a Marx le intrigaba su existencia o, mejor dicho, las razones de su existencia.

Había otros flecos que ya hemos mencionado. Ha compartido con la izquierda hegeliana la crítica al mundo feliz (al mundo conceptual-

24. «Es el filósofo más grande y tal vez el único auténtico que hoy vive y pronto [...] atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania», decía Hess de su joven y nuevo amigo. Cf. Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Alianza, Madrid, 1988, p. 80.

25. Marx no es un rojo y se defiende de serlo, por eso no tiene inconveniente en decir que el periódico *Rheinische Zeitung* —«que no concede a las ideas comunistas en sus formulaciones actuales rigor teórico ni mucho menos desea que se lleven a la práctica— someterá esas ideas a una crítica radical» (Karl Marx, «Der Kommunismus und die Aubsburger *Allgemeine Zeitung* [El comunismo y la *Gaceta General* de Augsburgo]) (MEW 1, 108 {*Escritos de juventud*, cit., 246}).

mente reconciliado) del sistema hegeliano al precio de invisibilizar la miseria real. Pero pronto sospecha que el materialismo blando de Feuerbach poco tiene que ver con la realidad miserable del mundo, ni le resulta de mucha ayuda la lucha de Bauer contra toda manifestación religiosa, como si acabando con Dios se pudiera acabar con el diablo mundano, entendiendo por tal las causas de la miseria real.

2.1. *El primer acercamiento a la realidad política*

Este acercamiento se produce, pues, trabajando como redactor del diario *Rheinische Zeitung*. Se trata, como se ha dicho, de un periódico liberal que apostaba por la educación, la conciencia, la racionalidad o el derecho en la solución de los conflictos. Era una buena plataforma para acercarse a los problemas reales y hacer valer el poder de la filosofía, de la crítica filosófica. Recordemos que en ese momento Marx era un ilustrado, interesado en hacer valer la reforma de la conciencia para resolver los problemas reales, tal y como explica por carta a Ruge:

> Nuestro lema debe ser: reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante análisis de la conciencia mítica, como tal opaca a sí misma, independientemente de que se presente en forma religiosa o política (*infra*, 144).

Su bautismo de realidad queda reflejado, por ejemplo, en aquellos artículos periodísticos que comentan los debates parlamentarios sobre la libertad de prensa o que informan sobre asuntos de tribunales. A la libertad de prensa Marx le da una gran importancia porque no se trata solo de medir el grado de tolerancia de un Estado sino de algo mucho más serio, a saber, la relación entre la política y la vida, entre la teoría (formalizada en una normativa sobre comportamientos ordinarios) y la praxis, sometida siempre a tantos matices. Como además se trata de debates parlamentarios, orientados a cristalizar en leyes, es importante saber lo que hay de interés privado bajo esas normativas que afectarán a todos. El Marx periodista lo expresa a su manera:

> La prensa libre es por todas partes la pupila alerta del espíritu del pueblo; es la personificación de la confianza que un pueblo tiene consigo mismo; es la banda sonora que conecta al individuo con el Estado y con el mundo [...] es la confesión abierta de un pueblo ante sí mismo y bien sabido es que la fuerza de la confesión es liberadora (MEW 1, 60).

La libertad de prensa garantiza «la confianza del pueblo en sí mismo» en el sentido de que le reconoce un protagonismo real en la vida pública. Puede expresar y juzgar lo que ve. Si se le hurta esa facultad y

se le miente o bien se debe a que no se le considera capaz de digerir la dura realidad, o bien es que se le quieren ocultar intereses inconfesables. También es la «banda sonora» que permite vertebrar a los individuos, relacionándoles unos con otros y haciendo posible el nacimiento de una conciencia de comunidad. Hay otro aspecto, vinculado con la libertad de prensa que no se debe pasar por alto: su capacidad liberadora. Cuando la prensa libre descubre escándalos por corrupción, obliga al corrupto a enfrentarse a la opinión pública. Si no es un cínico, tendrá que confesar, es decir, asumir su responsabilidad. Eso le liberará a él y sanará el ejercicio de la vida pública.

Si lo que se persigue con la mordaza a la libertad de prensa es eliminar la crítica de la religión, la cosa se agrava porque no se trata ya de blindar al soberano o a los políticos de la crítica a su gestión, sino de dejar fuera de toda consideración racional al Estado confesional, tan insostenible desde el punto de vista teórico y tan perjudicial políticamente. Se priva al pueblo de la luz que la crítica podría proyectar sobre algo tan insostenible como la confesionalidad de un Estado. Es mucho lo que se pierde cuando se impide hablar libremente.

¿Qué se podría decir, en efecto, desde la libertad de expresión sobre el Estado prusiano, confesional y antiilustrado? Marx responde desde la teología y desde la filosofía con aquella brillantez que temían sus adversarios. Si el cristianismo tiene vocación universal, un Estado que se inspire en él será un Estado que no solo atienda a los cristianos, sino a todos; que no solo respete los principios cristianos, sino los de todos; que no solo promueva la libertad de los suyos, sino la de todos... Ese Estado cristianamente informado tendría que ser entonces un Estado no confesionalmente cristiano, es decir, un Estado basado en la razón que todos compartimos. El Estado verdaderamente cristiano tendría que ser un Estado laico.

Marx se detiene en el dilema que supone la existencia de un Estado confesional: o bien es fiel al espíritu universalista cristiano, y entonces tiene que abandonar la particularidad de la confesionalidad estatal, o bien se mantiene confesional, con lo que negaría de hecho la condición de cristiano. Y sigue:

> Respondáis el dilema de la manera que queráis, siempre tendréis que conceder que el Estado no puede estar constituido por la religión, sino por la razón de la libertad... La filosofía no ha hecho en la política nada que la física, las matemáticas, la medicina, todas las ciencias, no hayan hecho dentro de su propia esfera (*infra*, 134).

La lucha política en este momento es aún eminentemente filosófica. Marx lo tiene claro cuando polemiza con otro periódico de Colonia, *Kölnische Zeitung*, sobre «si la filosofía puede tratar en un artícu-

lo periodístico asuntos como las motivaciones religiosas». Marx ironiza con el periódico conservador de Colonia diciendo cómo ese cristianismo que sitúa sus verdades en un campo inaccesible a la filosofía, no resiste la tentación de acudir a la censura, a la policía y a otras instancias mundanas para impedir toda discusión. Con este proceder lo que consiguen es que la censura sea quien decida sin juicio sobre la verdad de la filosofía. Y entonces lanza su declaración de principios:

> Pero los filósofos no crecen del suelo como setas; son el producto de su época y su pueblo, cuya savia más sutil, preciosa e invisible circula por las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye ferrocarriles con las manos de los obreros, construye también los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no se encuentra fuera del mundo, del mismo modo que el cerebro del hombre no está fuera de este porque no esté ubicado en su estómago (*infra*, 128).

Si las fuerzas conservadoras convierten la filosofía en objetivo de sus ataques no es por un conflicto de escuelas, sino por el impacto político que provoca su crítica de la religión.

Si, pese a todo, el Estado se empeña en mantenerse confesional es porque no lo guía la universalidad del cristianismo, sino intereses políticos inconfesables. La religión del Estado confesional está ahí para impedir la emancipación política. Eso es lo nuevo de la crítica marxiana a la religión en este momento. Y lo que está ocurriendo en Alemania es lo mismo que ocurrió en Francia: la religión se ha puesto del lado de la Restauración, impidiendo así la mayoría de edad del pueblo en el ejercicio de la política. Se explica entonces que la emancipación política sea en primer lugar emancipación o liberación de la tutela religiosa.

Si el seguimiento de estos debates parlamentarios le da una idea de los límites a los que está sometido el ejercicio de una política a la altura de su tiempo —cuyo espíritu es, no lo olvidemos, ilustrado y laico— la información sobre tribunales va a desvelarle las miserias reales, los intereses materiales que se esconden tras la figura del Estado prusiano. La libertad de prensa era desde luego un asunto sensible para los ilustrados, que habían hecho de la libertad el principio de gravitación del mundo. Pero la gaceta renana también amplió su mirada crítica hacia la «cuestión social», en particular hacia la mísera condición de los campesinos del Mosela, así como hacia las leyes que castigaban duramente a los pobres que se llevaban la madera podrida de los bosques circundantes.

Para alguien como él que quería transformar una realidad que apenas conocía, resultó traumático el conocimiento de cómo se las gastaba

la ley por robar un haz de leña[26]. De ello dejó constancia en varios artículos aparecidos entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. Llevan por título «Debates sobre la ley relativa al robo de leña». Se refiere a una ley de bosques, aprobada en 1841. Un año después la Dieta Renana discute la ley federal para restringir algunos aspectos que son los que llaman la atención de Marx. La propuesta de ley convertía en delito el inveterado derecho de los pobres a participar en una mínima medida del bien común ofrecido a todo hombre por la madre naturaleza. Hasta entonces la propiedad privada se refería al árbol, pero no a las ramas caídas de los árboles sobre las que el pueblo tenía derecho a llevárselas a casa. Marx se hace entonces esta reflexión: «Al considerar robo todo atentado a la propiedad, sin distingos, ¿no será la propiedad un robo?»[27]. El nuevo derecho pretende abolir el derecho imprescriptible de los pobres al bien común ofrecido por la naturaleza. La ley de los pobres de 1834 significaba de hecho la abolición del «derecho a vivir»[28]. Era el fin de la subordinación del derecho de propiedad al derecho a la existencia, proclamado por la Constitución francesa de 1793[29].

Años más tarde, en 1859, recordará aquellos artículos como su bautismo de fuego en asuntos sociales:

> Entre 1842-1843 tuve que hablar, en mi condición de redactor jefe del *Rheinische Zeitung*, por primera vez y con gran engorro, de lo que se consideran asuntos materiales... [Esos debates] me dieron la oportunidad de ocuparme por primera vez de cuestiones económicas[30].

Marx está en plena evolución. No solo va tomando contacto con la realidad, sino experimentando los límites del liberalismo que defiende su periódico: límites del Estado al discurso liberal pero también límites del discurso político liberal a la hora de expresar críticamente la realidad. Lo cierto es que el periódico renano tenía los días contados. Las críticas de su redactor jefe, cada vez más radicales, no se contentaron con atacar la política social del Gobierno prusiano, sino que alcanzó a su política internacional, en concreto la alianza ruso-prusiana. Rusia encarnaba el oscurantismo y la reacción, así que se convirtió en el blanco fácil de las diatribas marxianas. Nicolás I, el zar de Rusia, protestó enér-

26. Cf. Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique Éditions, París, 2007, pp. 9-33.
27. *Ibid.*, p. 18.
28. *Ibid.*, p. 26.
29. *Ibid.*, p. 28.
30. Prólogo a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 13, 7 {*Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de León Mames, Siglo XXI, México/Buenos Aires, 1980, p. 3}.

gicamente ante el Gobierno prusiano y este tardó poco en satisfacer los deseos del poderoso vecino: prohibió sin previo aviso la publicación del *Rheinische Zeitung* en abril de 1843.

2.2. *El descubrimiento de los límites de la política liberal en la época de los* Anales franco-alemanes

Decepcionado con su patria, Marx decide expatriarse a Francia (*infra*, 141). París le espera, pero no llega con las manos vacías. Ya antes había conocido a Arnold Ruge, un inquieto periodista que daba vueltas a la idea de crear una revista en Francia para la que contaba con la ayuda de Marx.

La frustración política de Marx en este momento contrasta con su fecunda actividad intelectual. En 1843 redacta la *Crítica del Derecho Público hegeliano*. Del mismo año son *Sobre «La cuestión judía»* e Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a los que seguirán, ya en 1844, los *Manuscritos de París de 1844* y *La sagrada familia*, en colaboración con Engels.

Desaparece el periódico renano, pero nacen, gracias al entusiasmo de Arnold Ruge y del propio Marx, los *Anales franco-alemanes*, publicados en París, en marzo de 1844, con tan mala fortuna que solo saldrán a la calle una sola vez. Estaban pensados como un proyecto formalmente bilingüe soportado por escritores franceses y alemanes, pero con la ambición intelectual de unir el potencial teórico de la filosofía alemana con la energía práctica de la política francesa[31]. Marx reconoce paladinamente el retraso de la política alemana respecto a la francesa o inglesa, pero también la superioridad teórica de sus pensadores, de ahí el proyecto de fecundar la teoría de los unos con la práctica de los otros. Y viceversa. Pero los franceses (Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, etc.) no comparecieron y los alemanes no llegaban a ponerse de acuerdo sobre la línea que seguir.

Marx coincide con Ruge en que la filosofía tiene que dejar de ser una especulación sobre principios y hacerse más concreta y política. Marx explica a Ruge por carta cómo entender esa alianza entre filosofía y política:

31. «Somos», dice Marx, «contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*... Los alemanes han *pensado* en política lo que otras naciones han *hecho*» (Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *infra*, 150- 151). También: «con nuestros pastores a la cabeza, solo nos encontramos en compañía de la libertad una vez, a saber: *el día de su entierro*» (*infra*, 147). Superar ese hiato entre pensamiento y acción era lo que a Marx le preocupaba.

> [...] la existencia de la humanidad sufriente que piensa y de la humanidad pensante oprimida, será algo intragable e indigesto al mundo animal de los filibusteros, mundo pasivo que goza sin pensar en nada[32].

Aquí se produce una inflexión importante. No se trata solo de que la filosofía salga a la calle y participe en la transformación de la realidad (algo que Ruge no discutiría), sino de algo más. Resulta, en efecto, que el sujeto que piensa tiene que ser el sujeto que sufre. Hay una ósmosis entre el sujeto que piensa (*wer denkt*) y el sujeto que sufre (*wer leidet*). Eso supone un transformación radical del filósofo y de la filosofía porque si el sujeto que piensa es el que sufre, el sufrimiento se convertirá en condición de la verdad[33]. Por ahora el pensamiento no llega tan lejos porque el sujeto que sufre, en el que está pensando Marx, es el proletariado, una clase que representa a toda la sociedad sufriente. Si se lo libera de sus cadenas, toda la sociedad será libre porque cuando una parte de la sociedad oprime a otra, todas quedan deshumanizadas. La tesis de Marx es que la sociedad en su conjunto no pueda emanciparse más que gracias a la emancipación del proletariado, ya que esta solo es posible si se libera de todas las cadenas, lo que implica que deje de haber carceleros. Las cadenas deshumanizan al carcelero y al encarcelado, por eso la liberación del proletariado, que es un sujeto social sobre el que se han proyectado todas las cadenas, supone «la recuperación total del hombre» (*infra*, 157). Resulta discutible eso de que el proletariado «posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales» (*ibid.*), es decir, que encarne los sufrimientos de toda la humanidad[34]. Lo importante en la argumentación de Marx es que la filosofía solo pueda pensar su tiempo en la medida en que es informada por el sufrimiento de los que sufren:

> Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* como *hombres* (*infra*, 157).

32. Carta a Arnold Ruge, mayo 1943 (MEW 1, 242 {*Escritos de juventud*, cit., p. 450}).

33. Marx apunta ahí a la figura de una razón anamnética que no siempre tendrá en cuenta, por ejemplo, en su concepción progresista de la historia, pero que desde este momento le aleja de toda tentación idealista. Su filosofía será necesariamente posidealista.

34. El desprecio de Marx por el lumpen indica que a Marx lo que realmente le seduce del proletariado es su fuerza, algo que debilita su aproximación epistémica al sufrimiento. Será Benjamin, con sus reflexiones sobre el trapero («Der Lumpensammler») quien saque las consecuencias de esta relación entre pensamiento y sufrimiento. Cf. Reyes Mate, *La piedra desechada*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 49-69.

Esta metamorfosis de la vieja filosofía abstracta en pensamiento vivo se traduce de momento en dos proposiciones: que la filosofía se convierta en «crítica sin contemplaciones de todo lo dado» (y esto significaba crítica de las instituciones como el Estado y la sociedad; también, crítica de sus justificaciones teóricas tales como la religión o la filosofía). Y, en segundo lugar, reconocer que la filosofía se había «mundanizado» (*verweltlicht*), es decir, se había fugado «de los pupitres de los filósofos» para implicarse en los conflictos de la calle (*infra*, 142). Hasta ahí llegaban sus acuerdos. Pero Marx difiere de Ruge a la hora de explicar el alcance de la «filosofía crítica». Para Ruge, el límite irrebasable era el humanismo derivado de la Revolución francesa y de la filosofía de Feuerbach. Marx, empero, no está dispuesto a atarse a esos «dogmas». Entiende el humanismo como el resultado de la crítica inmanente del presente. Esa dinámica no admite límites teóricos. Da importancia a la crítica del presente, de los conflictos presentes, de lo que preocupa a los contemporáneos, en vez de privilegiar el debate sobre los grandes principios filosóficos. Ahora bien, como lo que preocupa sobre todo a los alemanes de su tiempo es la religión y la política, habrá que hablar de eso.

Marx saca partido del número porque en ese primer y último número del anuario aparecen dos sustantivas contribuciones suyas (la réplica a Bruno Bauer sobre «la cuestión judía» y «la crítica a la filosofía hegeliana del derecho»). El número fue acogido con interés por los cercanos, desinterés por los alejados y preocupación por los poderes públicos alemanes. El Gobierno prusiano prohíbe su difusión en Alemania y compra todos los números disponibles en la frontera, mandando arrestar a sus promotores. El artículo de Marx, *Zur Judenfrage*, escrito en alemán y que pudo distribuirse solo en Francia, no debió de tener gran influencia. Hasta 1902, momento en que fue reeditado, apenas si hay noticias del mismo.

El primero y único número de los *Anales* al que tan generosamente se entregó Marx, supuso un serio revés económico y profesional. Contra la opinión dominante que califica esta etapa que va del *Rheinische Zeitung*, en 1841, a *La ideología alemana*, de 1846, como un período de paso, hay quien pide tiempo, como Miguel Abensour, para hacer valer la importancia y la permanencia en el futuro Marx del descubrimiento de la política que caracteriza a esta etapa. Su tesis es que entre 1842 y 1844 se produce una reflexión esencial en Marx sobre la esencia de lo político. Abensour lo llama el «momento Maquiavelo» de Marx que se articula en torno a tres ejes. En primer lugar, rehabilitación de la *vita activa* de los antiguos, es decir, del convencimiento de que el hombre logra su excelencia activando su ser político y no vacando en la contemplación; en segundo lugar, afirmación de la república como la forma

más natural y universal de la política; y, finalmente, asunción de la temporalidad de la política. Esta, al igual que la vida misma, es el lugar del conflicto y, por tanto, del movimiento. La eternidad o eternización de un momento determinado sería la tentación más grave no solo del Estado cristiano, sino del Estado sin más.

Abensour detecta una evolución en este corto período de tiempo. En 1842 procede a la emancipación de lo político respecto a lo teológico para colocar a la política sobre sus pies, como algo consistente y propio. De lo que se trata es de «descubrir la ley de gravitación del Estado, plantear que el centro de gravedad del Estado reside en sí mismo»[35]. Es el momento de apoteosis del Estado y de lo político. El Estado y, por tanto, la política que este despliega pueden hacerse cargo de la vida de los individuos, «por eso puede plantear la autonomía del Estado en relación a la totalidad del campo social. Marx piensa al Estado como una esfera autónoma, incluso como una esfera heterogénea, espiritual, ideal y, en ese sentido, plenamente actuante, capaz de superar los antagonismos y de crear, más allá de las divisiones de la sociedad, una verdadera comunidad»[36]. El Estado aparece, pues, como el producto más logrado de la razón política («la totalidad ética» que decía Hegel), el lugar en el que lo privado se transforma en público y lo material en espiritual, por eso ahí ya no dominan los intereses, sino la razón. Es el lugar del hombre libre[37].

En 1843 las cosas cambian. Es como si una vez conquistada la cima de la autonomía del Estado (venciendo la resistencia secular de las teo-

35. Abensour remite al artículo de Marx escrito el 14 de julio de 1842 en *Rheinische Zeitung* a propósito de un editorial publicado en *Kölnische Zeitung*. Ahí reivindica la versión política de la «revolución copernicana». Dice: «justo en el momento en que Copérnico hizo su gran descubrimiento del verdadero sistema solar, se descubrió también la ley de gravitación del Estado». Y cita a nombres como los de Maquiavelo y Campanella, hasta llegar a Rousseau y Hegel, para decir que todos ellos «se dispusieron a considerar el Estado desde la perspectiva del hombre y a desarrollar sus leyes naturales a partir de la razón y la experiencia, no de la teología» (*infra*, 134). Ahí aparece claro que lo del «momento Maquiavelo» tiene que ver con el tratamiento racional y no teológico de la política. Cf. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, París, 1997, p. 24.

36. *Ibid.*, p. 32.

37. Abensour cita este elocuente texto de Marx: «En un Estado verdadero no hay propiedad agraria, ni industrial, no hay substancia material que pudieran llegar a un acuerdo con el Estado sin disolverse como elementos naturales; solo hay *poderes espirituales* y solo en su resurrección social, en su regeneración política, pueden los poderes naturales hacerse entender por el Estado. El Estado enerva la naturaleza en todas sus fibras espirituales y, en cada segundo se hace patente que quien domina no es la materia, sino la forma; no la naturaleza sin Estado, no el objeto sometido, sino el *hombre libre*» (*La démocratie contre l'État*, cit., p. 29). Ahí aparece la emancipación humana como el resultado de una enervación de las fuerzas materiales del Estado que se transforman en fuerzas «espirituales», es decir, en libertad y autodeterminación.

rías más o menos teocráticas), tuviera que abandonarla por nuevas y más ambiciosas metas. Pasa del descubrimiento del Estado a su crítica, consciente de que el Estado lo puede fagocitar todo. Contra la tentación de estatolatría, convoca la revolución copernicana en política cuyo eje es, como ya viera Copérnico, el hombre. La crítica al Estado no significa despido de la política y apología de las «cuestiones sociales» o ecológicas. Hay, eso sí, una deriva del Estado hacia la sociedad, pero no para exaltar el papel de la familia o de la sociedad civil, sino para buscar un sujeto, un hogar de toda la actividad política. Si en la etapa anterior la universalidad de lo político consistía en la mirada omniabarcante del Estado, que se sentía competente en todo, ahora se busca esa universalidad en el sujeto: que quien tenga que someterse a una ley sea el mismo que la decide. Marx lo que está buscando es al sujeto político, al auténtico *demos* y parece descubrirlo en «los individuos en tanto que componen la multitud... [esos] son los que constituyen el Estado»[38]. No hay renuncia a lo político si por ello entendemos búsqueda de reglas de convivencia que tengan validez universal, lo que ocurre es que esas reglas no las identifica con el Estado. El Estado puede ser una concreción de esas exigencias de una vida libre en común, pero el Estado no puede pretender que las normas que él adopte agoten o hagan superflua la política. Hay un desplazamiento del absoluto político al absoluto democrático[39]. Abensour apoya su interpretación en un texto poco considerado —de hecho se publica por primera vez en 1927 aunque fue escrito en el año crucial de 1843— titulado *Crítica de la filosofía política de Hegel*[40].

2.3. *El carácter religioso de la política*

No podemos perder de vista que lo nuestro es la presentación de la visión marxiana de la crítica de la religión. Tenemos que ver cómo se presenta en esta etapa y cómo la afecta el «momento Maquiavelo». Pues bien, el desplazamiento del pensamiento marxiano de la filosofía a la política lleva consigo una crítica política de la religión o, más exactamente, a poner el acento de la crítica de la religión en la crítica de los condicionantes políticos que explican el ser (su existencia) y el tener (su

38. *Ibid.*, p. 49.

39. Para explicar esta compleja relación entre Estado y *demos*, Abensour recurre al concepto feuerbachiano de «reducción» (*ibid.*, p. 61).

40. El título alemán es *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (no confundir con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que comprende este manuscrito y la Introducción publicada en los *Anales franco-alemanes*) que ha sido traducido como *Crítica del derecho público de Hegel*. Habría que traducirlo por *Crítica de la filosofía política de Hegel* porque va de eso.

lugar en la conciencia y en la sociedad) de la religión. El texto de la Introducción a *Por una crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (en adelante *Introducción*) es muy elocuente:

> En Alemania, la *crítica de religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. [...]
>
> El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún *no se* ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su *point-d'honner* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consuelo y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual.
>
> La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, las entrañas de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.
>
> La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto *como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. [...]
>
> La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *tarea de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, *la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política* (*infra*, 145-146).

Aquí se deja claro cómo repercute en el tratamiento de la religión el desplazamiento de la filosofía a la política. Durante un tiempo Marx creyó, con los jóvenes hegelianos, que «la solución de todos los enigmas descansaba sobre los pupitres de los filósofos». Eso se ha acabado, le dice Marx a Ruge: la filosofía ha tomado conciencia de su mundaneidad. Esa nueva autocomprensión de la filosofía afecta a la valoración de la religión.

Para empezar, la religión no es un asunto psicológico, un mero producto de la conciencia, como pensaba Feuerbach. A este le preocupaba recuperar para el ser humano algo que era producto de su conciencia (los predicados divinos) y que él había trasferido a un ser distinto de sí y superior, que llamaba Dios. Ese ser humano, que se sabía finito, entendía que no podía ser el sujeto de predicados infinitos. Sujeto de predicados infinitos solo podía ser la humanidad en su conjunto, que es infinita pero no trascendente ya que es la comunidad de seres humanos[41].

Marx se fija en ese punto en el que el individuo aislado no puede lo que sí puede como conjunto, como especie, como humanidad. Si la religión aparece justo en el momento en el que el individuo pierde el contacto con los demás y al verse aislado se inventa un sujeto trascendental que supla a la comunidad de la que se siente escindido, habrá que poner el foco en ese momento de aislamiento. Y lo que ya dice aquí es que son las relaciones sociales las que lo explican, de ahí que, si los seres humanos quieren apropiarse debidamente de las perfecciones que les pertenecen, como miembros de la humanidad, tendrán que cambiar esas relaciones sociales mediante un compromiso práctico y teórico.

Tras esta reivindicación de la mundaneidad de la crítica de la religión, Marx hace una segunda precisión de capital importancia. Si la religión es el fruto de unas relaciones históricas que han aislado al individuo de la humanidad, no hay que volver a hablar de la religión como representación (inadecuada) de la esencia humana. La religión no representa esencias, sino que expresa relaciones sociales distorsionadas en el sentido de que han roto las relaciones correctas de los individuos con la sociedad. Y esa expresión tiene varios pliegues, pues si, por un lado, es justificación de lo que existe, por otro, es protesta. La religión es justificación de la miseria real en tanto en cuanto predica la idea de una humanidad irremediablemente finita, condenada al pecado y al sufrimiento en esta vida, no pudiendo esperar la felicidad más que en el otro mundo. Cuando, en *La ideología alemana*, profundice en el concepto de «ideología», la religión aparecerá como una de las expresiones más radicales de la enajenación ideológica.

41. Dice Marcel Xhaufflaire: «la distinción del hombre como individuo particular y el hombre como esencia genérica constituye la explicación de la posibilidad de la religión. En la religión esta distinción es vivida e imaginada como una oposición entre dos seres separados, colocados frente a frente: el sujeto humano individual y el sujeto divino personalizado. Al adorar a este sujeto divino como ser distinto de él el hombre quiere en realidad ser lo que él fundamentalmente es (infinito y universal) pero de forma inmediata, sin pasar por las necesarias mediaciones en el tiempo y en el espacio», en la Introducción a la edición castellana de L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 20.

Pero también es una forma de protesta contra la situación miserable en la que se encuentra el ser humano. Esto es un rasgo tan sorprendente que si Marx lo hace presente es por alguna razón de peso. En el texto de la *Introducción* se dice que tanto la acción humana como la filosofía en general están al «servicio de la historia». La historia aparece como el horizonte de la acción y del pensar, dando a entender que una y otro se inscriben en un proyecto humano que pretende la realización del hombre en plenitud. En esto se ve la huella de Hegel. Su filosofía de la historia, en efecto, se nos presenta como un proyecto de la humanidad en el que el ser humano se esfuerza por tomar conciencia de su esencia y realizarla. La religión aparece ahí como la expresión de la esperanza de felicidad a la que ningún individuo está dispuesto a renunciar. Aunque esa felicidad no esté lograda en su tiempo, eso no significa que acepte la desgracia como algo natural e inevitable, sino como un atentado a su esencia, a la felicidad que viene inscrita en su ser humano, de ahí la protesta contra la miseria material en la que vive[42]. Ese sería también el contexto de la célebre expresión «la religión es el opio del pueblo». No se referiría tanto a la sustancia que adormece e impide tomar conciencia de su miseria y luchar contra ella, sino que el opio sería más bien expresión de la felicidad debida y por tanto fundamento de la protesta contra la miseria real que niega la felicidad.

Esta referencia a la filosofía hegeliana de la historia explicaría también el punto de partida: «la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica». En la religión está el descubrimiento del ser humano como ser supremo, un descubrimiento que ha alimentado el principio humanista que guía su crítica política. Como dice Marx en la propia *Introducción*:

> La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... (*infra*, 152).

La fuerza de la crítica de la religión que se desprende de la filosofía alemana radica en que lo que pretende es «una abolición *positiva* de la religión», es decir, lo que pretende es realizar el significado de la religión,

42. En la carta a Ruge de mayo de 1843 le dice que, si no desespera pese al pesimista análisis de su tiempo, «es porque la desesperada situación le llena de esperanza» (MEW 1, 324 {449}). También Benjamin hablaba de que «la esperanza nos es dada por mor de lo que carece de esperanza». Lo que uno y otro dan a entender es que la desesperanza no es resignación, sino conciencia de una privación de algo que es debido.

la doctrina de que «el hombre es la esencia suprema para el hombre» (resonancia hegeliana) o, dicho de otra manera, realizar «el imperativo categórico» de combatir toda forma teórica o práctica de humillación del ser humano (resonancia kantiana). Para saber en qué consiste esa «abolición positiva» o realización del significado de la religión habrá que rastrear la relación que Marx establece entre emancipación política y emancipación humana, que enseguida veremos.

Lo que ahora podemos decir, a modo de resumen, es que Marx no se detiene en una mera proclamación de la muerte de Dios, como hacía el racionalismo ilustrado o, a su manera, el anticlericalismo burgués. Lo que le parece fecundo para su reflexión no es la inexistencia de Dios, sino su existencia o, más exactamente, la existencia de las condiciones materiales que crean la necesidad de la creencia en la divinidad. Por esa misma razón, nada quiere saber de quienes, como Bruno Bauer, piensan que es la creencia religiosa la causante de la miseria real, de ahí que, acabando con Dios, se libre el ser humano de todas sus miserias materiales. Ese ateísmo metodológico no le iba[43]. Tampoco tiene que ver con lo que luego defenderán Lenin y los partidos comunistas.

2.4. *De la emancipación política a la emancipación humana*

El debate que plantea Bruno Bauer en su escrito *La cuestión judía* brinda la ocasión a Marx de precisar el alcance de su crítica política de la religión.

El punto de partida es la emancipación de los judíos, esto es, el reconocimiento de los derechos políticos y cívicos que los judíos habían perdido tras la derrota de Napoleón en 1815. El término «emancipación» estaba entonces cargado de sentido reivindicativo. Para entenderlo, debemos tener en cuenta que la disolución de la sociedad estamental medieval trajo para muchos campesinos la condición de libres e iguales, dos palabras que hoy están llenas de luz, pero que entonces tenían otro significado: libres, sí, porque habían sido liberados de la esclavitud, pero también en el sentido de que habían sido desposeídos de o no atados a sus tierras y, por tanto, sumidos en la máxima pobreza; también, iguales porque nadie pintaba nada respecto al soberano cuyo poder era absoluto. Lo que pasa es que estos seres libres e iguales no se contentaban con su condición. Querían dar a los conceptos de libertad e igualdad un sentido positivo. Libres e iguales, sí, pero porque ellos se declaraban los nuevos sujetos políticos, el *demos* al que pertenecía por

43. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* escribe: «La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción*» (*infra*, 194).

derecho propio la condición de iguales y libres, y no porque se lo concediera el soberano o el Estado.

Que a la altura de mediados del siglo XIX los judíos fueran un colectivo excluido por principio de los derechos ciudadanos, es algo que repugnaba a la izquierda hegeliana. Bruno Bauer toma la pluma en su defensa proponiendo una salida que no sea una trampa.

En un primer momento, hacia 1842, piensa que la solución es un Estado laico porque este considera a cada individuo ciudadano, independientemente de su color político o étnico[44]. Pero pronto corrige. Un Estado laico que reconoce a la religión ser un asunto privado (*Privatsache*) es una trampa porque en una sociedad mayoritariamente católica o protestante, lo privado acabará siendo público. Habría que pensar entonces en un Estado sin religión, arreligioso o ateo, porque si se da respiro a la religión, acabará contaminando al Estado y minando su carácter universal.

Bauer declara la incompatibilidad entre política emancipatoria y religión porque esta es siempre discriminatoria. Lo es el judaísmo que trata al no judío de «gentil», es decir, de excluido de la condición de pueblo elegido; y lo es más aún el cristianismo porque para este el no cristiano es un «pagano», es decir, un ser privado de la capacidad de alcanzar la realización humana. Al identificar el ser humano con el ser cristiano, condena a la inhumanidad a todo aquel que no sea cristiano.

La respuesta de Marx a los escritos de Bauer tiene el brío de un profeta indignado. Su punto de partida es la emancipación. Y él bien sabe que en el Estado prusiano los judíos ni son libres ni iguales. ¿Lo serían en un Estado laico? El judío, al igual que el cristiano, podría conseguir la igualdad y la libertad formal. ¿Cambiaría eso su vida real? Dependerá de cómo se maneje cada cual. Resulta, en efecto, que el Estado liberal reparte generosamente la célula de ciudadanía (todos sus miembros tienen reconocidos los derechos ciudadanos, como hizo *La Déclaration de l'homme et du citoyen* de 1789), pero al precio de privatizar las desigualdades reales. Todos los ciudadanos nacen libres e iguales, pero allá ellos con lo que hacen con su libertad e igualdad en la vida real. Eso ya no es asunto de la política.

Marx agradece a Bruno Bauer la atención que presta a los judíos pues, aunque él venga de una familia asimilada, se siente ligado a su pueblo. Lo prueba el orgullo con el que redacta un escrito —a petición «del jefe de la comunidad judía de aquí»— que reivindica la presencia

44. Escribe Bauer en *La cuestión judía*: «[...] en modo alguno puede haber lugar para derechos cívicos allí donde el Estado no es todavía Estado; cuando todos sus esfuerzos apuntan a no convertirse en un Estado, es decir, en un asunto común a todos» (Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*. Estudio introductorio de R. Mate, Anthropos/UNAM, Rubí [Barcelona]/México, 2009, p. 90).

pública de los judíos renanos[45]. Comparte la crítica de Bauer al Estado confesional, pero sin caer en la trampa de tratar teológicamente los problemas del Estado. Un Estado ateo no solucionaría la emancipación del judío, ni la de ningún otro porque el problema de la emancipación no es teológico, sino político. Dice Marx:

> El así llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue reconociendo el cristianismo en forma de religión no lo reconoce en forma de Estado [...] El así llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificación de su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto, necesariamente en un *medio*, y él es el Estado de la *hipocresía*... El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su plenitud. Él puede hacer abstracción de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El así llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política. Si degrada a mera apariencia la forma del Estado, degrada igualmente la religión a apariencia (*infra*, 169-170).

Marx tiene, pues, claro que un Estado confesional es un Estado imperfecto porque no entiende que las bases del mismo deben ser políticas y no teológicas. El Estado confesional «se comporta políticamente hacia la religión», es decir, politiza la religión, lo que no es bueno para ella; y, también «se comporta religiosamente hacia la política», es decir, priva a la política de su autonomía, lo que tampoco es bueno para esta. El Estado laico sería, por tanto, un Estado perfecto porque sería el resultado de una decisión política, la de todos los ciudadanos que serían no solo objeto del poder, sino también sujetos del mismo. Ese modo de ser no exigiría eliminación o persecución de la religión. Bastaría con que la religión se situara fuera de la fundamentación política del Estado, es decir, en la conciencia de los individuos. Con esto estarían satisfechos los requisitos para una emancipación política. Esta es, en el fondo, la solución que han adoptado todos los Estados laicos contemporáneos.

Pero ese Estado laico, que Marx prefiere al ateo de Bauer, está lejos de la emancipación en la que él ya piensa. Hay en la emancipación política algo de insuficiente e insatisfactorio que obliga a seguir pensando y, por tanto, radicalizando la crítica política de la religión. La emancipación política, en efecto, adolece de una doble limitación. Limitada, por un lado, en el sentido de que la ciudadanía queda remitida a la sangre y a la tierra, a la pertenencia al Estado/Nación. No se es ciuda-

45. *Ibid.*, p. xli.

dano universal. Depende de que se tengan o no papeles. Limitada, por otro, porque resulta que los derechos reconocidos lo son solo «formalmente». Con esa expresión se quiere dar a entender que se los reconoce solo en una esfera determinada, como derechos, ante la ley, pero no en la realidad. Somos libres e iguales, pero lo que cada cual haga con su libertad e igualdad es asunto privado. Se privatizan las desigualdades reales y el dominio de unos sobre otros. La emancipación política se construye sobre la distinción entre *citoyen* y *homme*[46]. Son conceptos diferentes, incluso encontrados, pero que se necesitan. Para que funcione la desigualdad de fondo, es necesario el reconocimiento de la igualdad de forma. Para explotar a fondo al trabajador y sacar toda la plusvalía posible a su trabajo, este tiene que vender libremente su fuerza de trabajo. Ese derecho del *homme* impide que se le explote a muerte. Se le necesita vivo y libre para explotarle mejor. Esa es la cruda realidad del *homme*.

Para que ese entramando funcione es necesario que las desigualdades sociales —el mundo del *homme*— sean tratadas como un asunto privado, carentes, por tanto, de significación política. La política, es decir, el Estado proclama que los individuos son libres e iguales. Lo que luego hagan con su libertad e igualdad es cosa de ellos. El gesto «revolucionario» de Marx consiste en dar importancia política al mundo del hombre abandonado a su suerte o, como diría Feuerbach, «aislado de la comunidad»[47].

Pues bien, este Estado políticamente emancipado lo es de una forma muy limitada. Y esa pobreza de su emancipación se debe al carácter religioso del Estado, aunque formalmente se presente como laico o secularizado. Ese Estado es religioso por dos razones: por cómo trata al ser humano y porque su valor supremo es el dinero.

El Estado burgués, en efecto, está construido sobre la distinción o, mejor, escisión entre *citoyen* y *homme* que Marx caracteriza de religiosa. No es religioso, como pensaba Bauer, porque la religión se fugue de la cárcel de la conciencia y contamine la vida política, sino porque «la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa; la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre» (*infra*, 172).

46. Porque *homme* se refiere a la condición real del individuo entregado a su suerte es por lo que se identifica con *bourgeois*. Uno y otro expresan lo que el ser humano ha logrado por su cuenta.

47. Notemos que ya Moses Mendelssohn, en la respuesta a la pregunta «¿Qué es Ilustración?», introduce esta distinción entre «hombre» y «ciudadano», pero con un sentido diferente al que da Marx. Por de pronto «hombre» no equivale a *bourgeois*, porque mientras que este se refiere a uno mismo, aquel connota universalidad (M. Mendelssohn, «Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?», en AA.VV., *¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 5-6).

La religión a estas alturas no tiene que ver, para Marx, con las religiones monoteístas, por ejemplo, sino con la creencia ideal de un ser necesitado que se inventa a Dios o al Estado. Es lo mismo porque en ambos casos se produce una escisión entre lo que el hombre es en su existencia ideal y lo que es en su existencia real.

Y hay algo más: el Estado burgués es religioso no solo porque vive de la escisión entre una existencia abstracta (en la que todos somos iguales y libres) y una existencia real (en la que todos somos desiguales y dominados o dominadores), sino también porque la vida real está estructurada en torno a un único dios, el dinero, erigido en valor absoluto (en lugar del hombre «ser supremo»).

Cuando Marx dice que el dinero es el dios único o que la sociedad burguesa es religiosa, no está utilizando metáforas. Está diciendo que son esencialmente religiosos. Para entender esto, hay que dar un rodeo y referirse al debate que plantea *La cuestión judía*. Resulta que en ese momento histórico en el que en Alemania se discute de emancipación política, los judíos, como ya se ha dicho, no son ciudadanos, no se les reconocen los derechos cívicos. Esto es un escándalo para los jóvenes hegelianos que plantean como solución un tipo de Estado en el que la religión no cuente.

Para Marx, ese Estado secularizado y liberado de la religión es mejor que nada (mejor sobre todo que un Estado confesional), pues ahí tanto el judío como el cristiano están políticamente emancipados. Lo que pasa es que eso no es decir mucho: ese *citoyen*, judío o cristiano, no sería un ser realmente emancipado. Estaría emancipado, eso sí, de la esencia religiosa de un Estado confesional, pero seguiría siendo esencialmente religioso —y, por tanto, no emancipado— porque esa sociedad estaría guiada por un valor absoluto al que todos tienen que rendir culto: el dinero.

No vale la pena que los jóvenes hegelianos pierdan el tiempo preocupándose por la marginación de los judíos en esa sociedad burguesa porque ahí se mueven como pez en el agua. Aunque abandonados a su vida real, a su condición de *hommes* y privados de la de *citoyen*, han conseguido, sin embargo, liberarse de la marginación y asemejarse a la condición de los *citoyens* universalizando su *Geist*, el dinero, santo y seña de la sociedad liberal. Con ese dios, al que todos se someten, tienen ellos una relación privilegiada. Por eso puede decir que «los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos» (*infra*, 184). Los judíos no se han emancipado conquistando la condición de ciudadanos, sino universalizando su particularidad. No necesita el reconocimiento de los derechos formales quien, como el judío, se pasea con autoridad por los salones de la sociedad capitalista. En esa sociedad los judíos, incluso en el caso de que no tengan sus derechos civiles,

se encuentran perfectamente integrados, ya que su dios, al igual que el de la sociedad burguesa, es el dinero:

> ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta. ¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo (*infra*, 183).

Y que nadie tome esta afirmación por antisemita, ya que «el dinero, ese celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios [...] es el dios de toda la sociedad, incluidos los cristianos». Es decir, que en la sociedad burguesa el judío estaría plenamente integrado y no discriminado. «Se han emancipado», dice, «en la medida en que los cristianos se han hecho judíos». Incluso se puede decir que los más entregados al *Geist* de la sociedad burguesa, al dinero, son los cristianos que pasan así de aprendices del judaísmo a maestros. ¿Por qué el cristiano es el mejor servidor del dinero, el más egoísta, etc.? Pues porque el cristiano «convierte todas las relaciones humanas, naturales, moral o teóricas en externas al hombre». Nadie como el cristiano está tan expuesto a confundir el acto humano con el vicio. Para entender hoy este severo juicio de Marx, habría que traer a colación la idea de Bruno Bauer según la cual lo humano solo vale para el cristiano en la medida en que es bautizado. Dejado a sí mismo lo humano se confunde con lo pagano. Lo que no es cristianizado es considerado extraño a la humanidad, pasto, por tanto, de todas las pasiones que alimentan la lógica del dinero.

¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? En primer lugar, que Marx valora el avance revolucionario que ha supuesto la emancipación política. Pero también que esta es insuficiente porque, por un lado, sacraliza la figura del ciudadano en el sentido de que da por buena una forma de realización humana que solo se produce en los papeles, pero no en la vida real; y, por otro, porque el ser humano moderno tiene que vivir en un medio que rinde culto al dios del dinero. Es un dios celoso que no permite vida fuera de él.

Marx liga la emancipación real del ser humano a la superación de estas características religiosas de la emancipación política. Y se aventura en esa crítica movido por la vieja convicción de que «el hombre es el ser supremo para el hombre». Bajo este supuesto vuelve a ponerse en marcha la tesis de que «la crítica de la religión es el supuesto de toda crítica».

2.5. *Hacia una concepción materialista de la historia*

En los *Anales franco-alemanes*, Marx plantea el paso de la crítica de la religión a la crítica de la política. Todavía en esta fase de su pensamiento piensa conseguir la emancipación política por la vía de la «reforma de la conciencia»; piensa transformar la realidad mediante su crítica. Esa crítica toma sus distancias respecto a la filosofía, que solo pretendía aclarar las cosas, pero sigue enredada en un concepto de realidad que continúa siendo muy abstracto. Vamos a asistir a un paciente y exigente trabajo del filósofo Marx para alcanzar la realidad.

a) La crítica superación de la filosofía. Dice Marx en la *Introducción*:

> Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra poshistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos* [...]
>
> Por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esa historia suya hecha de sueños en su situación realmente existente y someter a crítica no solo esa situación, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta [...] Tiene, pues, razón el partido político *práctico* alemán al reclamar la *negación de la filosofía*. En lo que no tiene razón no es en exigirlo, sino en [...] creer poner por obra aquella negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases molestas y banales [...]
>
> Y la misma injusticia, solo que, con factores inversos, cometió el partido político teórico, que arrancaba de la filosofía.
>
> Este partido *solo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pararse a pensar que la *anterior filosofía* pertenecía ella misma a este mundo y era su *complemento*, siquiera fuese su complemento ideal [...] Su defecto fundamental podría resumirse así: *creía poder realizar la filosofía, sin superarla* (*infra*, 150-151).

La crítica de la realidad consiste en realizar la filosofía, lo que solo será posible aboliéndola. Bajo este alambicado juego de expresiones Marx está dando a entender que la filosofía plantea problemas cuya solución no es de orden filosófico, sino práctico, pero eso no significa renunciar a la filosofía. Por eso plantea alianzas teórico-prácticas entre, por ejemplo, la «humanidad pensante» y la «humanidad sufriente», o entre filósofos y proletarios. A los jóvenes hegelianos embarcados en una «filosofía de la acción», convencidos de que todo está ya explicado, les dice que lo ya sabido por la filosofía anterior no vale para la nueva situación, de ahí que haya que seguir pensando. Y aquellos otros, convencidos de la vigencia e intocabilidad de la filosofía, deberían saber que los

contenidos de esa sacrosanta filosofía forman parte de la realidad que debe ser transformada, de ahí que deberían plantearse la abolición de la filosofía de la misma manera que se plantean la superación de un tiempo pasado.

Marx sigue confiando a la crítica filosófica la tarea de transformación de la realidad. La alianza entre la filosofía y el proletariado no tiene intenciones revolucionarias, sino de «reforma de la conciencia». Esta crítica de la filosofía no abandona el campo filosófico, aunque opera, eso sí, con un nuevo concepto de filosofía que es prometeico y no ya crepuscular. La filosofía hegeliana, en efecto, es crepuscular porque acontece *post festum* y no pretende alterar la realidad, sino contemplarla o interpretarla. La de Marx es, sin embargo, prometeica porque tiene vocación de anticiparse a la acción, de disolverse en proyecto y ser promesa. Si busca la alianza del proletariado, es porque este es un sujeto de la insatisfacción, del todavía no, de la esperanza.

Este tipo de filosofía prometeica cristaliza en una filosofía de la historia porque está movida por un plus de realidad que supera lo fáctico. Esa plusvalía de la realidad oculta es el motor de la historia. Lo que no está permite relativizar lo presente, y de ahí brotan la insatisfacción y la esperanza. Estaríamos ante una filosofía de la historia animada por una lógica «mesiánica», esto es, por la esperanza de un futuro mejor.

b) Los *Manuscritos de 1844* y las *Tesis sobre Feuerbach* o el paso de la crítica política a la crítica de la sociedad

Los textos reunidos bajo la denominación de *Manuscritos de 1844* dan fe de cómo la crítica política no se queda en la crítica del Estado, sino que alcanza a la sociedad. En la *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel* ya había visto que la clave del Estado era la sociedad, siendo entendida esta como un conjunto de relaciones creadas por la actividad del hombre. Ahora bien, lo específico del ser humano, lo que le diferencia del animal, es esa forma de actividad que es el trabajo, de ahí la importancia que este va a tener a partir de ahora.

En Hegel ha aprendido que la realización del ser humano depende del trabajo, que es lo que media entre la conciencia y la naturaleza. Al transformar el mundo, nos realizamos. Gracias al trabajo la humanidad crea instituciones, como la religión, la política o el derecho, que van por libre, que se enfrentan a la matriz de la que proceden y que no siguen su espíritu —en términos hegelianos «se objetivan»— hasta que la humanidad madura y se hace con esas creaciones, enriqueciéndose entonces con esa actividad que empezó siendo tan polémica (es lo que Hegel llama el momento de la *Aufhebung* de esa práctica humana). Como Hegel la única actividad o trabajo que reconoce es el del Espíritu, resulta que

todo ese proceso de la humanidad es visto muy positivamente como un proceso de enriquecimiento de la consciencia del Espíritu.

A Marx le ha interesado la explicación hegeliana de cómo se construye la historia, pero lo que no puede dejar de ver es que el trabajo en su tiempo era algo más que un momento provisionalmente negativo de la formación del Espíritu del Mundo. El trabajo de las fábricas de Mánchester era sencillamente deshumanizador. El problema con el que se encuentra Marx es que ese trabajo está «alienado», de ahí que él no comparta el entusiasmo hegeliano por el trabajo tal y como este se está produciendo. Dice Marx:

> El obrero se vuelve más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero en cuanto *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (*infra*, 189).

Esa alienación o enajenación del trabajo se manifiesta de múltiples maneras. Resulta, en efecto, que el producto del trabajo no pertenece al productor, lo que pone de manifiesto una relación perversa del trabajador con su trabajo; también se observa la penosidad del trabajo, lo que da a entender que el trabajo poco o nada tiene que ver con la satisfacción de la propia realización; si el trabajo acompaña al ser humano durante toda su vida y lo que produce no le pertenece, tenemos ahí una vida sin objeto, carente de sentido; finalmente, el trabajo, al estar concebido bajo el signo de la competitividad, arruina la relación con los demás, haciéndoles extraños o rivales en lugar de compañeros.

Esto significa que no basta invocar el trabajo para que se logre la realización del ser humano. Hay que enfrentarse al trabajo alienado que contamina toda la realidad. ¿Qué es lo que propone Marx? A estas alturas de su vida y de su pensamiento, Marx sigue siendo sobre todo un filósofo, crítico, sí, pero un filósofo convencido de que en la actividad humana que genera situaciones tan deshumanizadoras como la de las fábricas de su tiempo late una racionalidad oculta y, si sabemos descifrarla, podríamos cambiar las cosas. No se trata de descifrar un misterio, sino de descubrir que esa organización del trabajo no es algo natural, inamovible, sino el resultado de una actividad humana que podría ser de otra manera. Marx se siente orgulloso de su descubrimiento y por eso se apresura a fijarlo en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*:

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que solo concibe la [...] realidad bajo la forma de objeto

> o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo (*infra*, 213).

El materialismo feuerbachiano reduce, sí, el cielo a la tierra, pero se comporta frente a la tierra de un modo pasivo o cuasi religioso, sin darse cuenta de que la realidad, eso que se presenta como un hecho contundente («bajo la forma de objeto») y que se enfrenta al sujeto como una realidad independiente, no es sino el resultado de la propia actividad del sujeto.

En esta cura de realismo que está siguiendo el pensamiento marxiano —*materializando* la dialéctica hegeliana e *historizando* el materialismo feuerbachiano— se produce un cambio muy sutil que va a tener una importancia decisiva en la evolución de su pensamiento e incluso en la historia política del marxismo. Nos referimos al cambio del ser humano en el que Marx está pensando. Recordemos que en la *Introducción* lo que orientaba su crítica de la religión era la firme convicción de que «el *hombre es la esencia suprema para el hombr*e», de ahí nacía « el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relacione*s en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable...» (*infra*, 152). El convencimiento filosófico de que el hombre es el ser supremo, es decir, que tiene un valor absoluto innegociable, es lo que animaba su discurso crítico.

Pero el contacto con la dura realidad obliga a Marx a buscar otro lenguaje. Ahora resulta que el ser humano por el que vale la pena luchar es el ser que sufre. Dice Marx:

> Tener sentidos significa *sufrir*... El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *que sufre*, y porque su sufrimiento posee una naturaleza sensorial, es un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto (*infra*, 198).

La alianza anteriormente preconizada entre el sujeto que piensa y el que sufre, avanza en el sentido de primar el sufrimiento como elemento constituyente de su antropología. Pero eso supone un conflicto entre el ser supremo y el ser que sufre porque ¿cómo sufre el ser supremo? Pues entendiendo que ser humano es una tarea, un proyecto que realizar, cuyo punto de partida es el ser que sufre y, el de llegada, algo parecido al ser supremo del que hablaba en su juventud. La historia es la forma de nombrar ese itinerario que tiene que llevar a cabo el ser humano con sus propias fuerzas. Aparece así la historia, pero con una carga materialista, pues tiene la tarea de convertir al ser que sufre en ser supremo, es decir, realizar la humanidad del hombre.

No se trata, pues, de enriquecer la conciencia del Espíritu mediante la experiencia provisionalmente negativa de la objetivación, sino de

superar la inhumanidad del que sufre mediante una praxis decidida que cambie las cosas. Esa praxis es, en los *Manuscritos de 1844*, el trabajo y eso va a cambiar el signo del pensamiento de Marx.

No podemos perder de vista, en efecto, que el énfasis que pone Marx en el trabajo, a partir de ahora, está movido por la sana intención de dar una respuesta material y no meramente filosófica, científica y no ya ideológica, a la alienación deshumanizante del ser humano, pues abarca tanto al trabajador como al empresario, al pobre como al rico. Pero al estar estructurada esa respuesta al sufrimiento desde el trabajo, serán tomados en consideración aquellos sufrimientos que sean resolubles desde el trabajo y dejados fuera de foco aquellos otros que no sean alcanzables por los cambios económicos. Este realismo, un tanto resignado, es lo que aparece insinuado en la tesis segunda de Feuerbach cuando dice que «la humanidad no se propone más tareas que las que puede cumplir». El sufrimiento que se puede evitar cambiando el sistema de producción no tiene el alcance, evidentemente, que tenía «el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relacione*s en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable...». El rigor científico achica las responsabilidades[48]. Al reducir todo el abanico de actividades humanas al concepto de trabajo, corremos el peligro de declarar inexistente todo el sufrimiento que no es producido por el trabajo.

Ese escrito rompedor que son las *Tesis sobre Feuerbach* acaba con una, la undécima, que ha sido también la más conocida y citada: «los filósofos se han dedicado a interpretar de diferentes maneras al mundo. Lo que ahora procede es transformarlo». El sentido de la filosofía reside en contribuir a cambiar la historia. Marx lo hace al tomar decisiones que harán época: por un lado, reducir la actividad humana al trabajo; por otro, declarar inexistente lo que escapa al conocimiento científico. Esto va a pesar en la conquista de una visión materialista de la historia, lo que no es poco, pero va a ser al precio de dejar fuera de consideración muchos de los sufrimientos humanos que habían centrado hasta ahora toda su atención.

48. Y Marx celebra como un logro histórico el paso de una concepción idealista de la historia a otra «científica». Es lo que proclama en la *La ideología alemana* cuando dice: «nosotros solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia» (MEW 3, 18 {*La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en la persona de sus reprentantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, Grijalbo, Montevideo/Barcelona, 1974, p. 675}). Esa lectura de la historia es científica porque parte de hechos y no de dogmas. Los «datos empíricos» en cuestión se refieren a las «condiciones materiales de vida» creadas por la acción del hombre.

c) *La ideología alemana* o hacia una concepción materialista de la historia

Marx ya tiene claro que la filosofía debe estar al servicio de la transformación de la realidad, lo que implica alejarse de toda interpretación idealista de la misma y partir del estudio empírico de los determinantes económicos. Es lo que quiere expresar con la provocadora expresión de «concepción materialista de la historia». Provocadora porque «materia» e «historia» casan mal, ya que «materia» evoca naturaleza o conocimiento positivista, e «historia» remite a subjetividad y construcción del espíritu.

Materia es todo lo que en la historia no se reduce a ideas. Lo económico es lo más material de todo: «religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que modos especiales de la producción y se hallan sujetos a la ley general de esta»[49]. Pero no podemos ya olvidar que la economía, como cualquier otra realidad, es una práctica, es decir, el resultado de una historia en la que cuentan los agentes sociales (las clases), los agentes políticos (el Estado), y las formas de conciencia (las convicciones de los agentes sobre la riqueza y la pobreza). Dice Marx:

> La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada (*verflochten*) con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material... La conciencia (*das Bewusstsein*) no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente (*das bewusste Sein*), y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (*infra*, 220).

La economía, como práctica, es una actividad humana destinada a satisfacer necesidades y esto implica que sea una actividad productiva (trabajo) y que entre en relación con los demás (intercambio y comercio). Pesa tanto esta práctica económica que la historia «materialista» de la que ahora habla Marx es ante todo una historia de los modos de producción, entendiendo por tal una combinación entre las fuerzas que

49. *Manuscritos económico-filosóficos* (MEW 40, 537 {*Escritos de juventud*, cit., p. 618}).

trabajan y las relaciones políticas y jurídicas, sin olvidar las estructuras culturales que justifican todo este entramado.

Este texto no da lugar a interpretaciones mecánicas entre infraestructura económica y superestructura política o cultural. Al contrario, «la producción de ideas, representaciones y de la conciencia está, desde un principio entremezclada (*verflochten*) directamente a la actividad material y al intercambio material de los hombres» (*ibid.*).

No se puede pensar lo «material» al margen de los «histórico». Entre ellos hay interrelación. El término *verflochten* prohíbe cualquier explicación determinista.

Es también una expresión polémica, amén de provocadora, pues se dirige contra todas las teorías de la historia para las que las ideas existirían al margen de la práctica. Marx la emprende contra los «ideólogos» quienes, al sustraerse al proceso materialista de producción de la realidad, confunden la causa con el efecto. Olvidan la gran verdad de su concepción materialista de la historia, a saber, que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida, la conciencia».

Esta decidida concepción materialista de la historia —para la que *das Bewusstsein* (el conocimiento que tenemos de la realidad) es *das bewusste Sein* (es la realidad en cuanto conocida), esto es, el conocimiento de la realidad solo puede ser la realidad conocida y no inventada o fantaseada por un intelecto que piense que él va por libre— se encuentra, sin embargo, ante un grave escollo, a saber, que las cosas no funcionan de hecho así. Las ideas no solo *van por libre, sino que gozan de un prestigio* indiscutible en la interpretación del mundo. Marx descalifica ese estado de cosas como «idealista» o «ideológico», pero no se trata solo de descalificarlo, hay, además, que explicarlo, asunto nada fácil para una teoría como la suya. Para una teoría materialista de la historia, como la marxiana, las ideas son siempre y necesariamente un reflejo de la realidad: ¿qué pasa entonces para que la realidad salga *invertida* en la expresión teórica? Parecería que la realidad no es capaz de expresarse como es o que el poder de los ideólogos es capaz de desbaratar la realidad.

Por lo que respecta a la primera objeción —cómo explicar la figura de la ideología, es decir, cómo es que hay discursos que se despegan de los imperativos de la lógica materialista—, Marx recurre a la *división social del trabajo*. Dentro del actual sistema de producción hay que distinguir entre el trabajo manual y el intelectual. Ahí se abre la posibilidad de que el trabajo intelectual se desentienda de la realidad y se refugie en el mundo de las representaciones tomándolas por la única o superior realidad. Estos «ideólogos activos» no se ocupan tanto de ideas —de las ideas morales, religiosas o artísticas— cuanto de teorizar sobre ellas: no se ocupan de la religión, sino que construyen teologías; no les interesan las ideas morales de la gente, sino que asumen la tarea de crear teorías

éticas; no dan vueltas a las ideas que rondan la cabeza de los burgueses, sino que las someten a un proceso de elaboración teórica para presentarlas con mayor proyección. No es lo mismo defender algo tan propio de la cultura burguesa como la propiedad privada que hablar de la propiedad privada como «un derecho humano». Presentar sus intereses en tanto universales o naturales, esa es la tarea de los «ideólogos activos».

Esta libertad en el juego de las ideas que habilita el mundo burgués no escapa, de todas maneras, al imperativo materialista de la producción porque lo que hacen los ideólogos es reforzar los intereses materiales de los que dominan el sistema de producción. Comprender la propiedad privada o la seguridad como piedra angular de los derechos humanos es algo más que un juego especulativo. Es mover ficha en el campo de los intereses materiales.

Si esto es así, ¿cómo puede decir Marx que lo que refleja la ideología es la realidad, pero al revés? Sería una representación invertida si en vez de legitimar los intereses de la clase dominante, legitimara los de los dominados. Puede que los ideólogos se despisten con el género de sus discursos (que piensen que hablan libremente por aquello de que las ideas van por libre), pero no yerran en lo fundamental, a saber, en la defensa de los intereses materiales de los que mandan. En eso no se equivocan, pero sí en la explicación de la riqueza y de la pobreza, es decir, de la realidad en su conjunto. Dice Marx en los *Manuscritos de 1844*:

> El sentido que tiene la producción para los ricos aparece abiertamente en el sentido que tiene para los pobres. Ese sentido, en efecto, se expresa para los que están arriba de una manera glamurosa, enmascarada, ambigua, porque es la *apariencia*. Para los que sin embargo están abajo, el sentido de la producción se expresa de una manera primaria, directa, sincera, porque es la *esencia* (MEW 40, 551 {631}).

Hay una relación entre la riqueza de los ricos y la pobreza de los pobres. En el capítulo 24 del Libro primero de *El capital* dirá que esa relación alcanza a la acumulación originaria. Ahora se refiere exclusivamente a la producción de la riqueza. Si queremos entenderla, mejor es verla desde el punto de vista del pobre, que es el esencial, mientras que el del rico es más vistoso pero secundario. El alquiler de las covachas de Londres proporciona más riqueza a sus propietarios que la suma de los palacios. Y no es solo una consideración cuantitativa, sino cualitativa. La inversión que se produce en la cámara oscura de la ideología es un asunto de perspectiva sobre el conjunto de la realidad. Para una crítica rigurosa de la economía política hay que adoptar el punto de vista de la esencia (el de los pobres) y no en el de la apariencia (el de los ricos).

3. *Crítica de la economía política y de la religión: el fetichismo de la mercancía*

Vamos a abordar ahora el vínculo entre crítica del capitalismo y crítica de la religión en el Marx maduro. En la última etapa de su pensamiento, el concepto de «fetichismo de la mercancía» tiene una significación destacada. Como hemos señalado, en el joven Marx, la crítica de la religión suministra el modelo de la crítica de la alienación y viceversa. Es verdad que muchos de los argumentos empleados adelantan aquellos que tomarán forma más rigurosa en la crítica del fetichismo de la mercancía. Pero en los escritos tempranos, Marx todavía no logra reconocer elementos centrales para la constitución de los fetiches mercancía, dinero y capital.

Los elementos fundamentales de la crítica en esa etapa están recogidos en el problemático concepto de «alienación». Este concepto es elaborado, como hemos visto, en confrontación con Hegel y la izquierda hegeliana, especialmente Feuerbach. En la crítica de la economía política se convertirá en un aspecto incluido en el fetichismo, pero Marx habrá dejado atrás en ella el postulado normativo y ontológico de una esencia antropológica determinada de manera positiva. En los comienzos, el extrañamiento y la enajenación del hombre respecto a la vida de la especie tenían su fundamento en la escisión y autonomización de la esfera política frente a la vida social real. La alienación era definida como un fenómeno político y, por lo tanto, como algo que debía ser abordado y superado políticamente. Inicialmente no aparece en el horizonte una transformación radical de las relaciones económicas configuradas por la forma de la mercancía. Cuando se tematizan las causas económicas de la alienación, el marco sigue siendo el de una filosofía de la esencia humana. El concepto de alienación no cuestiona la figura de fundamentación antropológica de la crítica, incluso cuando Marx critica la antropología de la economía política clásica. Como hemos señalado, con las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* se constata un giro que focaliza la crítica en las tendencias a la autonomización existentes en la sociedad burguesa, giro que apunta ya al concepto de fetichismo, aunque todavía se formule en la conceptualidad de la alienación. Como vamos a ver, este giro tiene una enorme importancia para la crítica de la religión en Marx.

Si adoptamos como referencia fundamental de este apartado el concepto de «fetichismo», y esto resulta inevitable si tenemos en cuenta su significación en la crítica de la economía política, pronto nos vemos obligados a tomar conciencia de que el Marx volcado en esa crítica no está tan interesado en llevar a cabo desde ella una crítica de la religión en el sentido de la crítica tradicional de las ideologías, cuanto en dar cumplimiento de manera original y sorprendente a su programa de ju-

ventud: «la crítica de la religión es la premisa de toda crítica». Entre los varios sentidos que hemos ido mostrando de esta frase, en este momento uno adquiere preeminencia: que dicha crítica ofrece las claves para el objetivo ahora fundamental de realizar una crítica de la economía política y con ella de la formación social capitalista.

Evidentemente el tránsito a la sociedad burguesa no había dejado sin función a la religión de un día para otro, pero Marx tiene claro que el nuevo sistema económico introduce una forma de dominación nueva que, por las razones que veremos más adelante, puede prescindir del recurso a una voluntad trascendente para legitimar las desigualdades o justificar el poder de los grupos dominantes. En cierto sentido, aunque no sea el pretendido por Marx al formular la conocida frase, la nueva formación social ha vuelto obsoleta la crítica de la religión: «la crítica de la religión ha llegado en sus líneas esenciales a su término» porque la función desempeñada por las religiones tradicionales en la legitimación de las formas precapitalistas de dominación social ha dejado de ser necesaria[50].

Sin embargo, este veredicto no parece significar un completo final de la crítica de la religión. Una vez llegada a su término, esta puede sobrevivirse a sí misma bajo dos figuras fundamentales: como crítica de las ideologías que, mientras sigan existiendo las brumas religiosas y allí donde sea preciso, las somete a un análisis capaz de desentrañar su núcleo terrenal y desenmascarar su verdadera esencia alienante, y como *crítica del fetichismo*, que a partir de las verdaderas relaciones sociales y vitales desentraña y despliega sus formas celestiales[51].

En la perspectiva de la emancipación burguesa, Marx y Engels contemplan en un horizonte no lejano que la sociedad capitalista pueda prescindir progresivamente del «conopeo sagrado» para legitimar y reproducir la dominación. Pero esto no significa que esa sociedad haya perdido todo carácter religioso y que ese carácter, en caso de existir, no

50. Evidentemente esto no quiere decir que la pérdida de función como vínculo social fundamental y como ideología legitimadora del orden social deje a las religiones tradicionales sin ninguna función social que cumplir, aunque sea la de compensar las experiencias más o menos traumáticas con las que se ven confrontados los individuos en sus trayectorias vitales y en sus relaciones interpersonales. Esta y otras funciones residuales pueden seguir siendo demandadas después de la pérdida de funciones cosmovisionales y políticas. Por cierto, el «antagonista» teórico de Marx, Max Weber, que señaló a la ética protestante como partera del espíritu del capitalismo, coincide con él en que el capitalismo, una vez que se ha impuesto con éxito, también «se ha emancipado de los viejos soportes» y no necesita del sostén de ninguna «potencia religiosa» (Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, UTB, Tubinga, 1920; reimpresión Mohr Siebeck, UTB, Tubinga, 1988, pp. 55 ss. {*La ética protertante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz, Reus, Madrid, 2009, pp. 85 ss.}).

51. MEW 23, 393, nota {*El capital. Crítica de la ecomomía política*, t. I, vol. 1, traducción de P. Sacaron, Siglo XXI, México/Buenos Aires/Madrid, 1974, p. 453, nota}.

posea relevancia para desentrañar el núcleo social y económico de la nueva formación social. Como veremos, esto tiene que ver con la impenetrabilidad de las nuevas formas que adoptan las relaciones sociales y una dependencia de naturaleza cósica que se establece a través de ellas. De esta manera queda desplazado el centro de interés. Consecuentemente, en la crítica de la economía política Marx no va a intentar elaborar una nueva teoría general de la religión, sino más bien desentrañar la naturaleza de la nueva formación social que llamamos capitalismo como una formación mistificadora. Lo interesante desde nuestro punto de vista es que, en contraposición a formaciones sociales anteriores, ahora es el modo de producción mismo el que adquiere un carácter «fantasmagórico» y «religioso». No otra cosa viene a señalar el uso del término «fetichismo» para caracterizar los mecanismos fundamentales de funcionamiento de la economía capitalista.

La clave de la crítica de la religión en el capitalismo se encuentra en el nuevo objetivo de Marx: ahora se dirige contra el carácter «religioso» de la forma que adoptan las relaciones sociales en esa formación social. Lo novedoso de la crítica del fetichismo de la mercancía consiste en reorientar la crítica de la religión hacia prácticas aparentemente racionales de las sociedades modernas bajo las que se identifican las formas «arcaicas» de la religión. Lo que a primera vista parece ser una relación de intercambio basada en la libertad y la elección racional de los individuos que cierran contratos en el mercado bajo garantías jurídicas, resulta ser en realidad una relación mistificada y fetichizada. De este modo la crítica monoteísta de los ídolos experimenta un sorprendente renacer en la crítica de representaciones y prácticas sociales consideradas seculares, desencantadas y racionales. La crítica religiosa de los ídolos (productos humanos que dominan a sus hacedores, falsificaciones que justifican prácticas injustas, autoengaño seductor que se apodera de los individuos y los esclaviza) se encuentra en el trasfondo de la crítica del fetichismo de la mercancía. La crítica del capitalismo como religión se inspira en cierto sentido en una crítica religiosa de la religión que hunde sus raíces en las mismas tradiciones bíblicas.

Pero para comprender el carácter fetichista de la forma de la mercancía, el dinero o el capital, es necesario primero entender el concepto mismo de *forma* en Marx. Él utiliza este concepto para referirse a una relación social que se autonomiza frente a los actores sociales por medio de la abstracción y adquiere así una cualidad objetual autónoma, es decir, sustraída a la intervención directa de la acción ordinaria, aunque esta esté determinada por ella. A diferencia de las instituciones creadas de manera consciente, que también influyen y condicionan la acción de los individuos, el concepto de forma en Marx está referido a una praxis realizada de manera inconsciente. No solo son relaciones humanas coa-

guladas y cosificadas, sino que al mismo tiempo esa cosificación oculta su génesis y la vuelve opaca para quienes la producen. Este es el punto decisivo. La objetividad social se autonomiza respecto a las acciones humanas que la producen y adquiere poder sobre ellas. El capital es relación social cosificada y autonomizada, y esto quiere decir que en la forma social desaparece el proceso de su constitución y se presenta reificada y con propiedades de sujeto. Sin embargo, que esta cosificación y esta autonomización deban ser criticadas, que el análisis y la crítica vayan unidos, y que para ello Marx movilice en la crítica de la forma el *pathos* emancipador de la crítica moderna de la religión, esto se justifica por el carácter de ese proceso que queda ocultado por la forma: se trata de un proceso alienante, destructivo, expansivo, antagonista y sometido a crisis. El proceso que ha dado origen a la forma y desaparece en ella es un proceso en el que los seres humanos se ven envilecidos, humillados, abandonados y despreciados.

Si tenemos en cuenta todo lo anterior, el concepto de *forma* en Marx exige en cierta medida una teoría del fetichismo. Esta viene a ser su consecuencia lógica:

> No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía hemos de refugiarnos, por tanto, en la nebulosa región del mundo religioso. Ahí los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso yo lo llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías. Como ha demostrado ya el análisis que precede, ese carácter de fetiche del mundo de la mercancía brota del peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías (*infra*, 293).

En el sistema capitalista, a las cosas que pueden satisfacer necesidades se les atribuye un valor diferente al de su uso, que pasa a ser su auténtico valor, lo que las cosas valen. Ese valor nada tiene que ver con su constitución material, más bien proviene del hecho de que los individuos equiparan cuantitativamente cosas físicas completamente diferentes desde el punto de vista cualitativo y las hacen así intercambiables. Lo que permite una intercambiabilidad, dice Marx, no pueden ser las propiedades materiales de las cosas, pues estas son singulares y diferentes, sino aquello que queda del cuerpo de la mercancía cuando se abstrae el valor de uso, esto es, «la propiedad de ser productos del trabajo»[52].

52. MEW 23, 52 {*El capital*, cit., t. I, vol. 2, p. 46}.

El valor no está dado en la mercancía antes o al margen del acto de intercambio. Fuera del intercambio efectivo y de la forma que este adopta, el valor no es más que una idealidad fantasmal. El intercambio es el que establece la igualdad de los productos de diferentes trabajos, identifica el carácter social de esos trabajos. De manera general esto viene a significar que la intercambiabilidad depende de la forma que adquiere el trabajo dentro de unas relaciones sociales específicas y está mediada por esa forma, aunque no sea reconocida como tal. Precisamente este no reconocimiento se corresponde con el fetichismo de la mercancía. La consideración del valor de cambio, un valor suprasensible, como una propiedad de la cosa es lo que da pie a Marx para hablar del fetiche «mercancía».

> Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en que les presenta a los hombres, como reflejados en un espejo, los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, o como unas propiedades sociales inherentes a la naturaleza de esas cosas (*gesellschaftliche Natureigenschaften*) que poseen las cosas (*infra*, 292).

De mismo modo que la constitución material de un trozo de madera esculpida que es venerado como fetiche no da soporte a la capacidad sobrenatural de traer la lluvia, tampoco existe nada en la constitución material de una cosa que produzca un valor o permita expresar el valor de otra cosa. Esta similitud posibilita establecer una «analogía» con la proyección de propiedades sobrenaturales o suprasensibles sobre los objetos religiosos. Pero ¿estamos ante una pura proyección mental? ¿De qué manera esas proyecciones pueden determinar real y efectivamente la praxis de los individuos?

En sus notas al trabajo de doctorado, Marx ya había tomado distancia frente a la crítica de Kant a la pretensión de dotar de realidad empírica a la ideas, de manera fundamental a la idea de Dios. Marx se pregunta: «¿No ha reinado al antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era un poder real en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant significa nada. Si alguien imagina poseer cien escudos, si esta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales» (*infra*, 114). La proyección, valor de cambio o dios, posee una efectividad real, no son puras chifladuras. Esa proyección es parte constitutiva de la praxis y la determina. Lo fantasmagórico-metafísico posee un poder físico y una violencia real. El valor actúa como una propiedad de la mercancía porque el hecho de que una cosa sea producida e intercambiada como mercancía es un hecho social objetivo respaldado por un modo de producción específico. Es una apariencia porque no es una propie-

dad material de la cosa, es real porque esa apariencia es la expresión de unas relaciones sociales reales y de una praxis determinada por ellas.

De manera sintética podemos decir que la teoría del fetichismo intenta dar cuenta de tres aspectos que ya han ido apareciendo en el análisis: el ocultamiento del contenido en las formas, su inversión o vuelco (*Verkehrung*)[53] y la dominación anónima que ejercen en cuanto coagulaciones autonomizadas frente a los sujetos que las producen. La forma produce una ilusión sobre el contenido, lo encubre y lo trastoca. Para Marx, el fetichismo no se reduce, pues, a una adoración de algo proyectado por el propio adorador a lo que él atribuye poderes extraordinarios, sino que representa el poder real de las formas sociales. Esto quiere decir que el carácter fetichista objetivo posee un poder frente a sus productores y que tiene su origen en una praxis inconsciente: «no lo saben, pero lo hacen» (*infra*, 294).

La diferencia entre el uso de la metáfora del fetichismo en los escritos tempranos y el del concepto de fetichismo en *El capital* es que Marx ya no se limita a señalar a la conciencia (inter)subjetiva alienada como su origen, no estamos ante la mera proyección en el orden del espíritu de una alienación en la conciencia. Su análisis se fija en el carácter fetichista objetivo de las formas capitalistas. «A eso yo lo llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías» (*infra*, 293). La vinculación entre fetichismo y producción de mercancías pone de manifiesto que Marx no se está refiriendo con el concepto de «fetichismo» solo a una falsa conciencia, sino a una realidad invertida que produce ella misma conciencia invertida. Por esa razón el fetichismo puede ser penetrado y desentrañado por la teoría, pero solo puede ser aniquilado por la praxis. La formación de la niebla ideológica en el cerebro humano, a la que se refieren Marx y Engels en *La ideología alemana*, está adherida en cuanto fetichismo a la praxis misma. Hablar de fetichismo no es hablar simplemente de ideología en el sentido de una producción teórica o de mero producto de la conciencia humana. Esto era lo que no habían entendido los jóvenes hegelianos, tal como Marx y Engels denuncian en el Prólogo a *La ideología alemana*:

53. El término alemán *Verkehrung* abarca un campo semántico más amplio que el término castellano *inversión*. Se trata de un vuelco que no solo transforma, sino que trastoca el sentido, tergiversa o produce un resultado contrario. Cuando Marx habla de «mundo invertido», está refiriéndose a un mundo en el que las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza están desfiguradas y torcidas. Y la clave de esa inversión es que en esas relaciones el ser humano aparece como un ser humillado, esclavizado, abandonado o despreciado, cuando el sentido de toda formación social debería ser permitirle una vida digna.

> Hasta ahora los seres humanos siempre se han hecho falsas representaciones de sí mismos, de lo que son y de lo que deberían ser [...] Los engendros de su cabeza les han dominado... Vamos a liberarlos de sus quimeras [...] Rebelémonos contra ese dominio de las ideas. Enseñémosles a sustituir esas ilusiones por ideas que se correspondan con la esencia del ser humano, dice uno; se enfrenten críticamente a ellas, dice el otro; se las quite de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará. Esas fantasías inocentes e infantiles constituyen el núcleo de la reciente filosofía de los jóvenes hegelianos[54].

La separación entre alienación real y su reflejo en la ideología de la fase temprana del pensamiento de Marx, queda superada en el concepto maduro de fetichismo. Este no es el producto de una simple mistificación de la conciencia, una ilusión óptica que se puede eliminar modificando el punto de vista. Por eso ese concepto ocupa un lugar central en su nueva concepción de la sociedad.

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, la centralidad del concepto de «fetichismo de la mercancía» no es aceptada por todos los intérpretes de Marx. Por un lado, están los que lo consideran el concepto clave que permite resumir toda su obra y, por otro, quienes prefieren evitarlo a toda costa o le dan una importancia solo relativa. Su ambigüedad y dificultad provienen quizás precisamente del hecho de que en él confluyan elementos de la crítica de la religión, de la teoría de la representación y de la crítica de la economía política, sin confundirse, pero en relación permanente. Además, a veces nos encontramos con un uso meramente metafórico o analógico y otras veces con un uso conceptual del término.

Inicialmente refleja la temprana intuición que pone en conexión la formación de las representaciones religiosas y la representación monetaria del valor[55]. Esto es lo que queda recogido especialmente en *Sobre «La cuestión judía»*:

> El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto

54. MEW 3, 13 {*La ideología alemana*, cit., p. 11}.

55. En las notas que Marx toma de la lectura de Charles de Brosse (*Du culte des dieux fétiches*, París, 1760), subraya el pasaje que informa de que los indígenas cubanos habrían considerado el oro como «el fetiche de los españoles» (MEGA IV.I, 322), citado por H. Böhme: «Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext», en V. Gerhardt (ed.), *Marxismus. Versuch einer Bilanz*, Scriptum, Magdeburgo, 2001, p. 302. En esta referencia a los españoles se hace patente que Marx no asume con el concepto de fetichismo sin más el prejuicio eurocéntrico de la crítica ilustrada de la religión de los pueblos «primitivos», sino que la vuelve contra prácticas supuestamente racionales de los creadores del concepto difamatorio. Estos no tienen ningún motivo para sentirse superiores, pues no hacen sino la misma cosa.

al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él (*infra*, 185).

Aquí se trata de un uso meramente analógico. Con él Marx trata de señalar la reificación material de las representaciones colectivas, que tiene efectos objetivos sobre la organización de la producción y el intercambio de mercancías. En esta primera etapa Marx subraya que las representaciones teóricas y las monetarias tienen en común su carácter de mediación que reifica y congela un flujo de actividad cognitiva o de apropiación[56]. La paradoja que llama la atención del Marx de los *Manuscritos de 1844* es que el dinero, en cuanto mediación entre las necesidades y su satisfacción, no desaparezca una vez cumplida su función, sino que permanezca más allá de ella, adquiriendo poder independiente y convirtiéndose en un objeto de demanda específica. Gracias a esta reificación se produce una inversión que convierte a las cosas que satisfacen las necesidades en meros representantes del poder del dinero, de la mediación abstracta. Se trata de una inversión semejante a la que denuncia Feuerbach en su crítica de la religión, pero cuyo misterio este no pudo desentrañar. Para ello es preciso hacerse con una teoría no especulativa de la mediación. La clave de la inversión alienante es de carácter económico.

Más adelante, en su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Marx subraya que la conciencia necesariamente falsa no es simplemente un error y tampoco se puede considerar simplemente *falsa*. La inversión (*Verkehrung*) fundamental en todas las sociedades fundadas en el trabajo que genera valor es una transmutación de las relaciones sociales de producción en una objetividad que existe aparentemente fuera de los individuos, una «mistificación real» y no meramente imaginaria[57]. La reflexión deberá centrarse a partir de aquí en el desentrañamiento de los efectos reales de una representación ilusoria sobre la producción y reproducción del orden económico y social existente. Marx realiza esa reflexión en la teoría del valor. En ella explica la intercambiabilidad de las mercancías a partir de la cantidad de trabajo abstracto fijado en ellas, lo que apunta, como veremos, a las relaciones sociales bajo las que se trabaja y produce. Es la forma de trabajo propia del capitalismo.

El trabajo *abstracto* constituye la «sustancia social» del valor (de cambio) atribuido a las mercancías. Del mismo modo que las mercancías,

56. Marx define en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* la lógica como el «dinero del Espíritu», el valor ideal (*Gedankenwert*) del hombre y la naturaleza (MEW 40, 571).

57. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 13, 35 {*Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 33}).

también el trabajo posee un doble carácter. Por un lado, produce valores de uso, objetos útiles que satisfacen necesidades. Por otro, en una sociedad en la que los individuos intercambian mercancías sobre la base de su valor de cambio, el trabajo posee también un carácter abstracto: el de producir valor. La clave está en la conversión de los resultados de una actividad individual en norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema productivo capitalista. La magnitud del valor de cambio es una función del tiempo abstracto de trabajo («el tiempo de trabajo socialmente necesario»), que media entre el aumento de la productividad y la obtención del beneficio.

Esto es así porque en el capitalismo el trabajo solo existe como trabajo privado que puede (o debe poder) ser equiparado con otros trabajos privados. Es la manera como se realiza la constitución de lo social a través del valor (de cambio). El trabajo propio se convierte en la condición para poder apoderarse del trabajo de los otros; es un medio para adquirir mercancías, y para ello hay que abstraer necesariamente de la singularidad del trabajo concreto de los productores. De ese modo, a través de la dimensión abstracta del trabajo, se establece una relación social en la que los productores son constituidos como individuos aislados y entran en relación a través de las mercancías. En lugar de relaciones sociales transparentes, el trabajo abstracto constituye una mediación social en la que los trabajos y sus productos se intercambian entre sí, dando origen a la apariencia «real» de que las cosas son equivalentes porque poseen un determinado valor. Así pues, el fetichismo de las mercancías «tiene su origen en el peculiar carácter social del trabajo que las produce». En la medida en que el valor cosificado de una mercancía no puede ser captado en ella misma, el fetichismo se asemeja al hecho descrito más arriba de que la sustancia social del valor, el trabajo abstracto, tampoco puede ser captado de manera directa. «El valor, por tanto, no lleva escrito en la frente lo que es. Bien al contrario, el valor trasforma cada producto de trabajo en un jeroglífico social» (*infra*, 294). De esta manera el capitalismo enmascara como «relación cosificada entre personas» la «esencia» de la forma de las relaciones sociales, que consiste en la mediación de los trabajos privados. Dicha mediación se convierte en una «segunda naturaleza».

Pero para la teoría del fetichismo también es relevante el hecho de que ese valor abstracto se autonomice frente a las cosas a las que está fijado y se convierta en un fin es sí mismo. El dinero es ciertamente una mediación singular, cosa y mediación, imagen subjetiva y función objetiva: es una cosa y una relación social. La forma mercancía expresa y representa la organización social de la producción y distribución de los productos. Para comprender la forma mercancía hay, pues, que comprender el modo de producción capitalista en su conjunto y la cadena

de mistificaciones que, desde el punto de vista analítico (no histórico), comienza con la mercancía y termina en el capital pasando por el dinero como valor autonomizado y convertido en fin. Lo que oculta esta cadena de mistificaciones es la subsunción del trabajo vivo o concreto bajo el trabajo abstracto, la producción de plusvalía y su acumulación como objetivo del sistema económico, y la determinación de las relaciones sociales por el antagonismo social y la lucha de clases.

La forma mercancía es la expresión de unas relaciones sociales de dominación y explotación caracterizadas por la escisión entre productor y producto y por la desigualdad: satisfacción y carencia. Al mismo tiempo la forma de la mercancía supone la autonomización del valor acumulado frente a sus productores. La producción y distribución de bienes no solo está mediada por la acumulación de valor abstracto, sino que además está supeditada a dicha acumulación. Esta se convierte en una coacción objetiva e ineludible. Los individuos pierden su autonomía frente a un proceso anónimo de acumulación. Marx habla repetidas veces de la circulación del capital como un *perpetuum mobile*.

Pero no habríamos terminado de comprender la forma de la mercancía si no entendiésemos además que en ella se expresa solo *un* modo de producción. Esa coacción no es natural en el sentido de la primera naturaleza, sino pseudonatural (*naturwüchsig*). El sistema capitalista es una formación histórica y no un orden natural. También esto es encubierto y ocultado por el fetichismo de la mercancía. Esas formas (mercancías, valor...) «llevan escritas en la frente que pertenecen a una formación social en que el proceso de producción domina a los hombres y el hombre aún no domina al proceso de producción» (*infra*, 298).

El fetichismo es la mediación que une el modo de producción e intercambio capitalista con las representaciones y creencias de los individuos que refuerzan su reproducción. En ese sentido, este concepto de fetichismo ha dado un paso más allá de lo que caracteriza al fetichismo religioso como forma primitiva de creencia en el poder sobrenatural de ciertos objetos. Se trata de una ilusión social producida por la continua transposición de riqueza material socialmente producida a riqueza abstracta acumulable privadamente, en la que se realiza la dominación social. Porque a través de las estructuras de apropiación y propiedad, en la coacción a la acumulación se perpetua el dominio de unos individuos sobre otros. La crítica del fetichismo no busca, pues, negar abstractamente la mediación, ni siquiera la inversión que la convierte en un fin, sino desvelar críticamente su carácter de representación objetiva y de ilusión necesaria dentro de un modo de producción específico, y contribuir a su superación.

Partiendo de la relación de intercambio, Marx muestra cómo la igualdad jurídico-formal en dicha relación oculta la explotación en el proce-

so de producción y cómo se van formando capas de mistificación una sobre otra, de modo que la relación de explotación se pierde de vista. El capitalismo es un «mundo encantado, invertido y colocado cabeza abajo»[58] a partir de formas fetichizadas. Este proceso de ocultamiento se fortalece y se vuelve más impenetrable en las formas del dinero y el capital como valor acumulado. El dinero es una mercancía especial cuyo valor de uso consiste en ser forma de equivalencia universal del intercambio, figura autonomizada del valor. «El movimiento de mediación desaparece en su propio resultado y no deja huella alguna» (MEW 23, 107 {113}). La escisión de valor de uso y valor de cambio se ha completado. De este modo queda reforzado el carácter fetichista del dinero: «Dios entre las mercancías»[59]. Esta es, dice Marx, la «magia del dinero» (*ibid.*). Pero la forma más extrema y más fetichizada que llega a alcanzar la forma de la mercancía es el capital que produce intereses:

> En el capital que produce intereses queda perfilado en toda su pureza ese fetiche automático, el valor que se revaloriza, dinero que produce dinero, y ya no muestra en esa forma ninguna cicatriz de cómo se ha generado. Las relaciones sociales quedan consumadas como relaciones de una cosa, el dinero, consigo mismo[60].

Para Marx, el fetichismo no es, pues, una mera ilusión subjetiva, sino el resultado necesario de un régimen de producción y distribución de mercancías, que produce una forma de conciencia que se corresponde con una praxis inconsciente en la producción y el intercambio. Los individuos creen que las relaciones entre los hombres son como relaciones entre cosas, porque esas relaciones están objetivamente cosificadas en el modo de producción capitalista. El fetichismo de la mercancía simplemente convierte la personificación de las cosas y la reificación de las relaciones sociales en «religión de la vida cotidiana» (MEW 25, 838 {1056}).

Su eliminación está vinculada a la superación de ese modo de producción específico que produce la inversión. Esto marca la distancia con Feuerbach. Para este, la imagen invertida es resultado de una proyección provocada por la alienación que la precede. Marx la ve como una emanación social que no es resultado de una escisión de la esencia humana, sino fruto de un modo de producción y unas relaciones sociales. El fetichismo no expresa una fe, por más alienante que se quiera,

58. MEW 25, 838 {*El capital*, cit., t. 3, vol. 8, p. 1056}.

59. *Grudrisse*, MEW 42, 148 {*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [*Grudrisse*], *1857-1858*, vol. 1, Siglo XXI, México/Buenos Aires, [19]2005, p. 156}.

60. MEW 25, 405 {*El capital*, cit., t. III, vol. 7, p. 500}.

sino una creencia inconsciente no religiosa en la naturaleza suprasensible de los objetos que efectivamente no son meros objetos materiales, sino realidades sociales complejas, esto es, mercancías. El fetichismo de la mercancía no es una creencia ingenua o una proyección ilusoria, sino el nombre para designar la lógica individual y colectiva vinculada a un modo productivo específico que produce representaciones ancladas en su base social, cuya conservación y reproducción aseguran y por cuyas crisis se ven amenazadas. La superación del fetichismo no depende, pues, de la destrucción de un fenómeno de conciencia, sino de la supresión de la forma de las relaciones sociales que constituyen la conciencia y de las prácticas que resultan de ellas.

III. DE MARX A BENJAMIN O LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA MARXIANA DE LA RELIGIÓN

Lo hasta ahora dicho muestra la importancia de la crítica de la religión en la crítica de la filosofía, de la política y de la economía realizada por Marx. La pregunta que cabe hacerse es si eso sigue vigente, es decir, si la filosofía actual sigue siendo tan idealista como la de los jóvenes hegelianos, si la política sigue nutriendo la escisión entre el *citoyen* y el *homme*, si el dios dinero sigue teniendo actualidad, si el fetichismo de la mercancía sigue apuntando al corazón del capitalismo.

La sociedad moderna capitalista se ha percibido a sí misma como una sociedad que deja atrás el animismo, el espiritismo y la religión, pero Marx muestra en su crítica del fetichismo que ese proceso secularizador restablece el animismo que creía haber superado. La victoria de la razón moderna y de la mercancía sobre la fe religiosa no ha disuelto el marco que ella establecía de prácticas y pensamientos mágicos. Cuando se somete la nueva realidad a un examen crítico, el supuesto desencantamiento del mundo se revela como una nueva forma de encantamiento todavía más universal. Con su análisis del carácter fetichista de la mercancía Marx saca a la luz la forma mágica elemental de la constitución capitalista de lo social. No se trata, pues, de que en el proceso de secularización el capitalismo haya desplazado la religión a la esfera privada, sino que se ha colocado en su lugar y se ha entronizado *como* religión que configura de modo esencial la conciencia corriente y la praxis cotidiana. No estamos ante un esquema de condicionamiento de la génesis de la Modernidad capitalista por la religión (Max Weber), sino ante un proceso de transformación interna y constitución de la praxis capitalista en una religión mundana.

Con todo, hay una diferencia no poco importante. El nuevo animismo no se muestra como tal, no posee un carácter religioso explícito.

En contraposición con las religiones tradicionales, el carácter religioso-trascendental del pensamiento y la acción en la sociedad productora de mercancías queda oculto. La crítica tiene que mostrar, por tanto, que el proceso de modernización capitalista representa una secularización malograda. O, lo que es lo mismo, que no hay que creer el relato que dicha modernización ha producido sobre sí misma como superación del hechizo religioso. Precisamente esta resistencia del hechizo que atrapa a la sociedad bajo la forma de la mercancía obliga a romper con una visión evolucionista y progresista de la historia (incluida la del propio Marx), pero también a movilizar los potenciales que albergan ciertas tradiciones religiosas contra una secularización malograda o insuficiente. Por eso consideramos que la aportación de Walter Benjamin resulta una ayuda inestimable a la hora de responder a la pregunta por la actualidad de la crítica de la religión de Marx. La significación de esta aportación proviene no solo de que su recepción y actualización del legado de Marx se producen en un contexto histórico que será determinante para las sociedades tras la quiebra de Auschwitz, sino de que dicha recepción y actualización contienen una crítica del propio Marx, que radicaliza su crítica de la religión y, al mismo tiempo, establece un nuevo marco en el que puede ser actualizada hoy. Consideramos que la aportación de Walter Benjamin ofrece las claves imprescindibles para actualizar críticamente la crítica de la religión de Marx.

1. *«El capitalismo como religión»*

Para ello empezaremos por analizar un texto que confirma la pertinencia de la crítica de la religión en el análisis del capitalismo y revela de manera original el carácter mítico de la dinámica temporal del proceso de revalorización del capital. Nos referimos al fragmento que escribió Walter Benjamin probablemente a mitad de 1921, es decir, medio siglo después de la edición de *El capital* de Marx, y editado póstumamente con el título «Capitalismo como religión»[61]. Había transcurrido un tiempo y algunos temas del universo marxista, como la crítica de la religión aplicada al capitalismo, lejos de perder interés, lo habían gana-

61. Cf. *infra*, 313. Las referencias de las citas de Benjamin se indican con número de tomo y página de la edición de los *Gesammelte Schriften*, de W. Benjamin, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 7 vols. y suplementos, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972-1989. Benjamin comienza a realizar una lectura a fondo del primer libro de *El capital* a mitad de los años 1930 (cf. Convoluto X [Marx] del *Libro de los Pasajes*, V, 800 ss.). Sin embargo, se puede datar una primera recepción de *El capital* a comienzos de los años 1920, años en los que Benjamin va tomando notas de la teoría del «fetichismo de la mercancía» y del capítulo sobre la «caída tendencial de las tasas de beneficio» (V, 1036; cf. los comentarios de R. Tiedemann en V, 24, n. 12).

do. Seguía el viejo tema, pero radicalizado. Marx, en efecto, hablaba del fetichismo de la mercancía, refiriéndose con ello al carácter religioso de la mercancía (el capitalismo reviste de autoridad religiosa algo tan mundano como el proceso de producción de las mercancías) y también al comportamiento del productor o consumidor respecto a la susodicha mercancía. Benjamin da un paso más y se arriesga a definir al capitalismo como un sistema económico esencialmente religioso. El capitalismo es religión. Con esa definición no solo se opera una radicalización en la crítica de la religión, sino que ese salto valorativo expresa también su actualidad. La tesis de Benjamin alcanza al capitalismo tal y como ha devenido, de ahí su actualidad y su interés.

1.1. El título que los editores han puesto al fragmento y que Benjamin colocó al comienzo de la segunda parte, podría estar tomado del libro de Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, donde critica a Calvino, quien con su interpretación del cristianismo «lo va a destruir completamente» introduciendo «elementos de una religión nueva, la del capitalismo elevada al rango de religión»[62]. Bloch acaba de publicar su *Geist der Utopie* (*Espíritu de la utopía*) y el círculo de Bloch apremia a Benjamin para que tome posición política. Él no compartía la tesis blochiana de una traición protestante al espíritu auténtico del cristianismo porque, para él, el capitalismo era un parásito del cristianismo en su conjunto y no solo del calvinismo. El capitalismo se había apoderado del cristianismo, vaciándolo de sentido, «de modo tal que, al final, su historia en lo esencial es la de su parásito, el capitalismo». Sus notas, junto a otros escritos de la época, son su respuesta política.

Detrás del artículo de Benjamin está, pues, Bloch y, sobre todo, la tesis weberiana del origen protestante del capitalismo, con la particularidad de que Benjamin radicaliza la idea originaria: no es que «el cristianismo, en la época de la Reforma, haya favorecido la llegada del capitalismo, sino que se ha transformado en capitalismo». Para Benjamin, el capitalismo es religión. Estamos acostumbrados a usar metáforas religiosas para describir el capitalismo (así, decimos que los bancos son como los nuevos templos, que los billetes de banco son como las nuevas estampitas de santos o que el dinero es como el nuevo dios). Bueno, pues habría que eliminar el «como» y decir que los bancos son los nuevos templos y el dinero el nuevo dios. El capitalismo se hace cargo hoy «de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes» que ocuparon en su origen a las religiones. Benjamin subraya esa dimensión práctica o utilitarista de las religiones y por eso se remite a las religiones paganas,

62. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* [1962], trad. de Jorge Deike, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 151.

es decir, al estadio originario de las religiones cuando lo que las caracterizaba era la respuesta a los problemas materiales y no tanto un juicio moral sobre la conducta de los individuos.

1.2. El autor se arriesga en este fragmento a precisar la naturaleza de esta nueva religión llamada capitalismo. Nombra cuatro características. En primer lugar, señala que es una religión de culto, cultual, es decir, no es doctrinal, sino carente de dogmas. Lo que hace es celebrar, elevar a objeto de culto, algún momento fundamental del capitalismo (veremos que es el dinero). El segundo rasgo es que estamos ante un culto permanente. En esta religión no hay distinción entre días laborables y festivos; ni entre el día y la noche; ni entre verano e invierno. Introduce así la idea de tiempo, de un tiempo eterno que no permite escapatoria. Se señala, en tercer lugar, que el epicentro de esta religión no es el perdón o la reconciliación o la salvación, sino *die Schuld*, un término complejo porque significa al tiempo culpa y deuda. Y estos dos significados hay que tenerlos siempre presentes. Finalmente, que para que esta religión funcione, «Dios debe permanecer oculto», lo que da a entender que el misterio del dinero no debe ser revelado para que funcione bien. Analicemos más detalladamente estos aspectos.

a) Una *religión cultual*, sin dogmas, ni contenidos. A esto le da mucha importancia porque no solo dice que es «puramente cultual», sino «las más extremadamente cultual» que haya existido. Aunque remite a las religiones más primitivas para subrayar este aspecto de la religión capitalista, no podemos perder de vista que el capitalismo a quien realmente fagocita es al cristianismo. Habrá, pues, que buscar en él la explicación a este rasgo tan peculiar de la nueva religión. Y lo encontramos seguramente en el concepto de «sacramento» que, para la teología cristiana, es un signo que tiene el poder de realizar aquello que significa. El sacramento es un caso extremo de lo cultual porque la eficacia del signo sacramental no depende de la intención del celebrante ni de su capacidad edificante, sino del propio signo que se basta a sí mismo para hacer realidad lo que dice ser (*ex opere operato*). Es como si lo que persiguiera el culto fuera el culto mismo o el culto del culto. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la teología cristiana el significado del sacramento está al servicio de un objetivo que va más allá del culto, a saber, una historia de salvación, mientras que, en la religión capitalista, según Benjamin, el sacramento, una figura de origen pagano, perdería esa relación tan propia del cristianismo. Lo que sí guardaría, en cualquier caso, sería el carácter autorreferencial del concepto de sacramento.

Lo que es objeto de culto en la religión capitalista no son «las estampitas de santos», como dice el texto, sino «la ornamentación de los bi-

lletes», es decir, el dinero. Que el dinero sea elevado a la «dignidad» de culto no es una ocurrencia benjaminiana. Ya Marx se había preguntado cómo «cosas relativamente carentes de valor como un billete de papel» tenían tanto crédito social (MEW 23, 140 {154 s.}), llegando a la conclusión de que tras el dinero había mucha «sutileza metafísica y artimañas teológicas» (*infra*, 291). Marx se empeña en desvelar el secreto teológico, haciéndonos ver que, si pagamos sin rechistar el precio de las cosas, como si fuera algo revelado o natural, es porque lo que se vende esconde un secreto que Marx ha denunciado, según hemos visto, como fetichismo de la mercancía. Para desmitificar la apariencia religiosa de la mercancía y hacer trasparente su verdadera naturaleza, no basta la ciencia económica porque hay que enfrentarse a «la sutiliza metafísica y las artimañas teológicas» que esconde. En esa línea se sitúa Benjamin, aunque con su propia estrategia.

El dinero es adorable no tanto y no solo porque nos permite comprar todo y disfrutar de todo, sino porque con él conseguimos más dinero; por eso los ricos lo siguen persiguiendo incluso cuando tienen más de lo que ellos y los suyos pudieran gastar. El dinero es un dios celoso que exige de sus adoradores una entrega incondicional. Este dios no está al servicio de ningún otro dios, ni siquiera el del consumo. Exige fe en él y lo que da a cambio es más dinero. Aquello en lo que se cree se dice en latín *creditum*. Crédito es lo que exige el capitalismo y crédito lo que proporciona. El capitalismo cree en el crédito. Con razón dice Benjamin que la religión capitalista es la más «extremadamente cultual». Aquí sí que vale lo de *sola fides*.

Giorgio Agamben explica bien esta depuración de la religión capitalista al referirse al 15 de agosto de 1971, que él celebra como un «signo de los tiempos» (se refiere al texto evangélico de Mateo 16,2-4)[63]. Ese día el Gobierno americano, bajo la presidencia de Nixon, anunció el fin del sistema que había vinculado el valor de la moneda a un patrón-oro. A partir de ese momento dejó de tener sentido la leyenda de muchas monedas: «Prometo pagar al portador la suma de...» (su valor en oro). Lo que la banca podía pagar a partir de ese momento es «un billete exactamente igual. El dinero había sido vaciado de todo el valor que no fuera puramente autorreferencial». El billete de banco quedaba reducido a «título de crédito», es decir, a mero documento que acredita que uno tiene lo que el papel dice, pero que nada tiene que ver con la antigua moneda metálica cuyo valor simbólico coincidía con el real. El papel acredita, esto es, da crédito a la hora de comprar cosas y exige cre-

63. Giorgio Agamben, «Capitalismo e religione», en http://gabriellagiudici.it/giorgio-agamben-walter-benjamin-capitalismo-e-religione/; G. Agamben, «Benjamin e il capitalismo», en *Lo Straniero. Arte·Cultura·Scienza·Società*, Maggio 2013, N. 155, 29/04/2013.

dibilidad por sí mismo. El billete del banco ha dejado de ser un símbolo que representaba su correspondiente valor en oro para ser un signo que dice valer aquello que figura en el billete de papel.

b) El segundo rasgo es que estamos ante un *culto permanente*. Una sociedad en la que la religión es crédito, que solo cree en el crédito, está condenada a vivir a crédito. Hubo un tiempo en el que el capitalismo se fundaba en la solvencia y en la respetabilidad, hasta el punto de que estaba mal visto acudir al crédito. Eso era algo obsceno. La literatura tenía ahí, en los que acudían al crédito, material ideal para ilustrar fracasos y bancarrotas. Lo que tenía que ver con el «capital financiero» era considerado propio de una mala gestión y de gente poco honesta. El propio Henry Ford estaba empañado en financiar sus inversiones con el capital propio. Eso ha cambiado radicalmente. Hoy, para poder producir, las empresas tienen que hipotecar por adelantado parte del trabajo y de la producción futura. La religión capitalista vive de un endeudamiento continuo, que no puede ni debe ser interrumpido. Y esto vale para las empresas y también para los individuos y familias, obligados a recurrir de manera creciente al crédito. Están obligados a profesar en esta religión y a generalizar sus actos de fe en el futuro, de ahí que la banca sea el sumo sacerdote que administra a los fieles el único sacramento de la religión capitalista: el crédito-débito. Esto va a condicionar sus posibilidades de felicidad, como enseguida veremos.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que son convertidas en crédito que produce endeudamiento. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y angustias de las criaturas se revela, pues, engañosa, porque el culto capitalista aumenta la preocupación y la inseguridad existencial, convierte a todos en deudores/culpables. Pero si el capitalismo, considerado como el proyecto histórico más importante de endeudamiento (inversión) de cara a obtener mayores réditos (beneficios) para proyectar expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediablemente a la culpa/deuda sin remisión, ciertamente es un proyecto que ha fracasado en su promesa de bienestar, de liberación de la existencia de intranquilidades y angustias.

La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está, pues, sometido a ella. Como Marx describe en su análisis de la acumulación primitiva del capital, el capital se constituye a partir de un expolio, de separar a los individuos de los medios que les permitan reproducir su existencia, y de un crédito sin verdaderas garantías, que nunca encuentra en la producción y circulación de bienes una correspondencia real. El capital absoluto no es más que cré-

dito, un sistema gigantesco que hipoteca la existencia no solo de la generación presente, sino de generaciones futuras. De las crisis solo hay «salida» con un nuevo salto de endeudamiento. El dios/capital no es más que deuda/culpa. En cuanto sujeto automático de la revalorización es pura deuda de sí mismo. Y como Benjamin advierte en relación con otro fenómeno mítico, el derecho, bajo la relación de culpa y venganza no puede haber experiencia del tiempo, que no es una figura del derecho, sino de la justicia y el perdón, es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición. El capitalismo no conoce ni expiación ni novedad radical. Nada escapa a la coacción de la repetición ampliada. El dios muerto, anunciado por el loco de *La gaya ciencia*, se metamorfosea en tiempo continuo al que bien se puede aplicar el aviso de Dante a la entrada del infierno: «Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate».

c) El epicentro de esta religión no es el perdón o la reconciliación o la salvación, sino *die Schuld*, un término alemán que, como hemos dicho, necesita dos palabras castellanas para expresar su significado: culpa y deuda[64].

Lo que hemos dicho hasta ahora, a saber, que el capitalismo es crédito y que ese crédito es imprescindible e inevitable (es decir, permanente), es algo que está al alcance de cualquier economista. No hace falta traer a colación el tema de la religión para decir eso. Si Benjamin invoca el término de «religión» es porque todavía no hemos llegado al meollo del capitalismo. Falta algo por decir. A esto se refiere la tercera característica: el capitalismo es *Schuld*, deuda y culpa. Lo que se quiere decir con esto es que lo que va a ser objeto de culto (de dedicación, de promoción, de veneración, de adoración), el dinero, va a generar necesariamente deuda y culpa. El concepto de *Schuld* va ser el concepto central de su teoría porque estructura tanto a la religión como al capitalismo.

Nadie duda de la relación entre deuda y capitalismo. Al fin y al cabo, el capitalismo es préstamo, inversión, crédito..., es decir, endeudamiento. También sería fácil establecer una relación entre deuda y religión.

64. Es verdad que en castellano la etimología del término «deuda» es distinta de la de culpa. Se puede, pues, pensar la deuda sin culpabilidad. Pero, aunque etimológicamente sean distintos, tienen un viejo parentesco. No olvidemos, por ejemplo, que, si en la versión antigua del padrenuestro se pedía a Dios que perdonara «nuestras deudas», en la versión actual se pide perdón por «nuestras ofensas». Ese desplazamiento ya lo encontramos en los propios evangelios. Allí donde Mateo 6,12, dice «... perdona nuestras deudas», Lucas 11,4, habla de «... perdona nuestros pecados». Son los dos significados del término originario arameo. Cf. Marc Philonenko, *Le Notre Père*, Gallimard, París, 2011, pp. 130 ss.

Nietzsche, por ejemplo, sostiene que la idea de la divinidad se ha alimentado de la (mala) conciencia humana de deber algo a Dios. La grandeza del superhombre consiste en asumir la culpa por la muerte de Dios sin doblegarse ante Dios.

Pero ¿qué tiene que ver deuda con culpa? ¿Por qué la deuda culpabiliza? En la respuesta a esa pregunta estaría el punto original de la tesis benjaminiana. Digamos de entrada que esa pregunta viene de muy atrás. No olvidemos que, en la teología cristiana, la usura (es decir, el préstamo) es un pecado. La doctrina de santo Tomás, en la *Summa theologiae*, es contundente[65]. Según este teólogo, recibir intereses por dinero prestado es una injusticia y quien así obrara está obligado en justicia a devolver lo cobrado. Nótese que no llama usura al interés desorbitado, sino al solo hecho de recibir un céntimo más de lo que se presta.

También los defensores del pensamiento neoconservador relacionan deuda y culpa. Solo que cambian la perspectiva: el acento crítico no se pone ahora en el acto de prestar dinero con intereses, sino de gastarlo. El problema no es de quien da, sino de quien recibe. La culpa es de la tarjeta de crédito que permite comprar y gastar lo que no se tiene. Dice Daniel Bell que «la ética protestante fue socavada, no por el modernismo, sino por el propio capitalismo. El más poderoso mecanismo que destruyó la ética protestante fue el pago en cuotas (a plazos) o crédito inmediato. Antes era necesario ahorrar para poder comprar. Pero con las tarjetas de crédito se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. El sistema se transformó por la producción y el consumo masivos, por la creación de nuevas necesidades y nuevos medios de satisfacerlos»[66].

La mirada de Benjamin sobre la deuda es mucho más radical, pues afecta al que presta y al que recibe. Culpable (*schuldig*) es quien presta y quien gasta, quien da y quien recibe, es decir, todo el sistema capitalista. El capitalismo tiende a universalizar el endeudamiento hasta el punto de que sin deuda no hay vida. No sería posible sin deuda el estado de bienestar, pero tampoco el funcionamiento del sistema. Culpable es el capitalista si osa gastar en provecho propio el dinero que posee, destinado a multiplicarse al infinito; culpable es el pobre porque sin riqueza no hay salvación; culpable es Dios por concebir un plan de salvación que condena irremisiblemente a una parte de la humanidad porque no puede haber riqueza sin pobreza. Y, finalmente, culpable a los ojos de Benjamin es el cristianismo por dejarse parasitar por el capitalismo.

65. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II, II^{ae}, *q.* 78, a 1 *c*.
66. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. de N. A. Míguez, Alianza, Madrid, 1977, pp. 37, 73, 81.

Esta culpa supone, en el fondo, el sacrificio de la libertad a manos de la lógica del endeudamiento. Un sacrificio que es total —afecta a los individuos y al sistema— porque la deuda es impagable e imperdonable.

d) Finalmente y para que esta religión sea eficaz, debe permanecer *oculta*. Debemos creer que Dios ha muerto para que nadie sospeche que vive mundanamente al interior del capitalismo. Nada sería más peligroso para el funcionamiento del capitalismo que empezar a hablar de que es una religión. Si Dios ha muerto la realidad es lo que aparece, sin sombra de trascendencia alguna. El sistema económico forma parte de esa realidad y por eso hay que tomarlo por algo indiscutible, natural y hasta avalado científicamente. Hablemos, pues, de lo que aparece. Lo primero que diría un analista educado en la escuela de Marx es que las apariencias engañan. El sistema capitalista es todo menos natural. Es un producto histórico especializado precisamente en borrar «las huellas de su producción [...] no vaya a ser que el que lo intercambia (digamos, el que lo gestiona) no es el que lo ha hecho, sino que se apropia el trabajo contenido en él» (V, 822). La fuerza del capitalismo reside en presentarse como un sistema natural; y el poder del capitalista consiste en presentar lo producido como una cosa suya.

Lo que hemos dicho a propósito del fetichismo de la mercancía explica bien esta voluntad de enmascarar la realidad del sistema. Pero, aunque las apariencias engañan, lo cierto es que el sistema es muy real y funciona realmente siguiendo el guion previsto por los enmascaradores: el sistema produce cada vez más riqueza, pero los pobres son cada vez más pobres y los ricos cada vez más ricos.

Para los trabajadores —y para una parte de la población cada vez más numerosa— la vida es dura y solo es soportable si se les presenta lo que hay como lo único y lo mejor. No hay nada que esperar porque esto es lo que hay. El futuro no va a depararnos nada mejor porque no hay que avergonzarse de lo que hay. A los apologetas del capitalismo les viene bien Nietzsche, el filósofo que habla de la «inocencia del devenir» porque no tiene nada que expiar. Los que predican la utopía o creen en promesas parten del supuesto de que el presente es injusto o imperfecto y merece por tanto ser expiado o redimido. El tiempo nietzscheano, por el contrario, nada tiene que ver «con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición»; nada que permita hablar, pues, «de la justicia y del perdón», ni de esperanza o promesas[67].

Lo ideal sería que el trabajador fuera nietzscheano y se resignara con la realidad. Pero vivir sin esperanza es tan duro que solo algunos

67. Cf. José A. Zamora, «W. Benjamin: El capitalismo como religión»: *Anthropos* 225 (2009), pp. 62 ss.

pocos, como el superhombre, se avienen a ello. A la mayoría hay que domesticarlos haciéndoles creer que la dura realidad que impone el sistema es algo natural e inevitable. En esa tarea de naturalización de lo que es histórico reside el carácter religioso del capitalismo. Aquí la religión ya no es el sueño de liberación propio de una criatura oprimida, sino el abrazo de la desesperación y la renuncia a toda esperanza. Dice el texto benjaminiano que ese dios ocultado «solo debe ser convocado en el cenit de su culpabilización». Es una frase misteriosa. Si el cenit de esta religión culpabilizadora es la desesperación, haría falta un dios para amar la desgracia.

1.3. Lo que se desprende de este repaso a la religión capitalista es que su culto es catastrófico. No es una religión que salve, sino que destruye. Es, como dice el texto, un lugar maldito (*Haus der Verzweiflung*). Desde luego no está orientada al perdón, con todo lo que este concepto conlleva de interrupción, de nuevo comienzo, es decir, de sanación. Lo que más bien propone es incremento, generalización y universalización de la deuda y, por tanto, de la culpa, es decir, de la desdicha y de la desesperanza.

El capitalismo, ya en Nietzsche y Weber, se presenta como una fatalidad, un *amor fati*, un resignarse a «no querer más que lo que hay» dice aquel. Weber, por su lado, abunda en la idea al hablar de «una fuerza irresistible que determina el *estilo de vida* del conjunto de los individuos nacidos en el seno del mecanismo capitalista»[68]. El capitalismo, además de sistema económico, es un estilo de vida que nos formatea para la desgracia. Al presentarse, en efecto, como casi natural y necesario, el capitalismo está diciendo que no admite alternativa; y al generar una culpa universalizada (en el pobre, el rico, en Dios, y en el cristianismo), convierte el planeta Tierra «en una jaula de acero de la desesperación» (*stahlhartes Gehäuse*).

Por muy inspirado que esté en el cristianismo, hay una diferencia esencial entre ellos, que Agamben ha puesto de manifiesto (y que ya hemos insinuado a propósito del culto sacramental). En efecto, propio de la fe cristiana es establecer una relación, pero también una distancia, entre el acto de creer y el logro de lo creído. En la *Carta a los hebreos* se dice: «La fe es la garantía de lo que esperamos y *argumentum non aparientium*» (11,1), es decir, es prenda de lo que aún no está ahí, pero que vendrá. La fe en sí no es nada; la gracia está en lo que vendrá. Pues bien, el capitalismo ha roto esa diferencia en el sentido de que identifica la fe con el crédito o creído: ahí ya no hay cosa esperable, no hay nada que

68. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* I, trad. de José Almarz y Julio Carabaña, Taurus, Madrid, 1998, p. 199.

esperar. Se cree en el crédito. En esa desesperanza radica el carácter destructivo del capitalismo.

1.4. No olvidemos el punto de partida. Lo que desencadena el escrito de Benjamin es el deseo de explicar su posición política. Ya ha expuesto su análisis de la realidad: el capitalismo es religión. La pregunta siguiente sería: ¿piensa él que ese capitalismo que se presenta como natural y sin alternativa, no la tiene realmente? Benjamin no se deja atrapar en las redes del capitalismo. Hay una alternativa que él llama «la política». La respuesta al capitalismo es la política. ¿Y qué entiende por ello?

En el escrito da algunas pistas. Cita a Erich Unger para rescatar la idea del éxodo. La superación del capitalismo implica un *exodus*, un abandono que, como el veterotestamentario, deja atrás el Estado y el sistema de producción. Hay quien piensa que tras esa crítica al Estado está el alma anarquista de Benjamin. Pero quizá la evocación del «éxodo» tenga mayores pretensiones. El éxodo, como la diáspora, evoca formas de existencia no ligadas a la tierra o a las fronteras, es decir, al Estado, pero también, una forma de pensar que toma en consideración lo que la filosofía de Nietzsche da por finiquitado, a saber, la promesa y, por tanto, la esperanza. También cita a Sorel. De él toma la idea de que el capitalismo *no es un sistema natural*, no es una emanación del derecho natural, sino un producto histórico. Esto es importante en este momento de crisis. Si el sistema es natural y hay problemas, serán errores humanos. La culpa no la tiene el sistema, sino los políticos o los economistas o los consumidores. O todos juntos, pero el sistema no se toca. De Landauer, el autor de *Aufruf zum Sozialismus* (*Incitación al socialismo*)[69], toma la idea de que entre el capitalismo y el socialismo hay un abismo que solo se supera mediante una *conversión*. Son lógicas diferentes.

Pues bien, ahí tenemos tres elementos de esa «política» alternativa, a saber, *éxodo* (con el mesianismo a él ligado), *historia* (con la correspondiente crítica al mito del tiempo) y *conversión* (con la reivindicación de un socialismo que suponga una salida de la lógica religiosa del capitalismo).

2. *El orden de lo profano y las figuras de lo mesiánico*

Claves para una salida de la lógica religiosa del capitalismo las encontramos en otra breve nota no publicada de W. Benjamin, escrita en torno

69. Gustav Landauer, *Incitación al socialismo*, seguido de un apéndice sobre la vida y la obra del autor, por Max Nettlau, traducción de D. A. de Santillana, Amérticaleé, Buenos Aires, 1947.

a 1922-1923. Nos referimos al «Fragmento teológico-político», considerado por muchos como la célula embrionaria de todo su pensamiento político. En él Benjamin establece una línea divisoria radical entre la religión y lo profano, entre el «reino de Dios» y lo histórico, que, sin embargo, permite pensar una forma de relación entre ambos en claro contraste con las formas convencionales de leer el concepto de secularización. Lo interesante del planteamiento de Benjamin es que su manera de concebir la relación de lo profano y lo mesiánico se dirige directamente contra esa especie de secularización fracasada que pone al descubierto el fragmento «Capitalismo como religión». Según hemos visto, en él se denuncia la transformación gradual y la sustitución de los elementos paganos del cristianismo en la praxis capitalista. Con una nueva lectura de la relación entre lo profano y lo religioso, Benjamin pretende contribuir a una profanización radical, todavía pendiente, del orden de lo profano y, por lo tanto, a una salida de la lógica religiosa del capitalismo.

No deja de ser paradójico que para este objetivo realice un doble movimiento, podríamos decir, inesperado: movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo resguardarlo como indisponible. Advertido del carácter religioso o pseudorreligioso de la Modernidad capitalista, y haciendo suya con ello la crítica del fetichismo de la mercancía de Marx, no elige la perspectiva ilustrada y su pretensión de emancipación frente al orden sagrado para fijar los límites entre lo profano y lo religioso, sino que recurre a un argumento que parece proceder de la ortodoxia judía: solo «el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico y, por cierto, en el sentido de que solo él redime, da cumplimiento y crea su relación con lo mesiánico» (*infra*, 316). Como veremos, Benjamin es capaz de sacar a esta afirmación aparentemente tradicional un potencial crítico todavía inédito en relación a la Modernidad capitalista. Benjamin atribuye a ciertas figuras de lo mesiánico provenientes del judaísmo y el cristianismo un potencial de Ilustración y de profanización, que la Modernidad capitalista ya no es capaz de garantizar, dado que el declive del universo religioso cristiano en el Barroco dejó paso a la promesa pseudomesiánica capitalista de progreso indefinido y prosperidad inagotable que se ha revelado como el hechizo mítico universal que impone la forma de la mercancía y la perpetuación de la deuda.

El reino de Dios, dice Benjamin, no es el *telos* de la dinámica histórica, no puede ser considerado la meta que alcanzar y, por tanto, el orden de lo profano, ni se legitima ni se constituye internamente por su referencia a lo sagrado. De esta manera, Benjamin niega todo significado político a la teocracia. De ahí que carezca de sentido que algo histórico pretenda por sí y desde sí establecer una relación con lo mesiánico. La «política mundana» nada tiene que ver con el establecimiento de un

orden teocrático, su ámbito específico es la realización plena de lo humano y esta no consiste más que en la felicidad. Si fuese posible una relación del orden de lo profano con lo mesiánico, esta tendría que provenir del Mesías mismo. Y desde la perspectiva del Mesías, hasta donde es posible hablar desde ella, la redención supone una ruptura, un final de la dinámica histórica, no su meta inmanente. Con todo, dicha perspectiva es imposible de adoptar desde la historia, no nos está dada a quienes nos situamos en el ámbito de la inmanencia y de la historia tras el hundimiento del universo religioso. Y, sin embargo, lo mesiánico no es simplemente «nada». Benjamin afirma que existe algo así como un «estar referido» lo histórico a lo mesiánico indisponible concebido como interrupción. Según veremos, este «estar referido» es lo que permite trastocar y destruir la falsa promesa del capitalismo como religión, en realidad una promesa pseudomesiánica, cuyo cumplimiento consiste en lo contario de la prosperidad y la felicidad universal, esto es, en la destrucción de todo lo sometido a su culto infinito.

El reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica, sino su final. Pensar la historia dirigida por la astucia de la Razón hacia un estado de plenitud había sido la obra de la filosofía moderna de la historia tanto en sus versiones burguesas como comunistas y socialdemócratas. Se trata de figuras de fundamentación apoyadas en metafísicas de la historia que siguen modelos teo-teleo-lógicos de larga tradición. Pero esta comprensión, inseparable de una teodicea justificadora del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta, refleja la visión de los vencedores, a la que, según el Benjamin de las «Tesis», las víctimas han de oponerse con todas sus fuerzas, pues compartirla significa verse a sí mismas con la mirada de quienes las oprimen y aniquilan, y perder casi toda la capacidad de combate. Esta secularización representa en el «Fragmento» una falsa teologización de la dinámica histórica, de la dinámica pseudomesiánica del movimiento de revalorización y (auto)endeudamiento del capital[70], a la que Benjamin opone una manera diferente de relación entre lo mesiánico y lo político que

70. En el fragmento «Capitalismo como religión», que hemos analizado y que se reproduce en el Anexo (*infra*, 313), Walter Benjamin parece apuntar que el propio Marx no escapa del todo a esa teologización de la dinámica histórica como reflejaría su concepción teleológica de la transición del capitalismo al socialismo: «El capitalismo que no puede volverse atrás se convierte, con el interés y el interés del interés, que como tales son una función de la *culpa* (obsérvese la demoníaca ambigüedad de este concepto), en socialismo» (*infra*, 314). La expresión «el interés y el interés del interés» revela precisamente la dinámica del movimiento de revalorización y (auto)endeudamiento del capital, cuyo carácter catastrófico resulta ya evidente para Benjamin en el momento histórico que le toca vivir. Dicha dinámica no puede ser vista ya como condición de posibilidad de una formación social alternativa, sino como proceso que debe ser interrumpido. Este es un punto capital en el que Benjamin radicaliza la crítica de Marx y la somete asimismo a crítica.

permite una completa profanización de lo profano. Sin embargo, que lo profano esté privado de plenitud mesiánica, de salvación, no quiere decir que no se pueda constatar en el interior de las relaciones profanas un campo de fuerzas mesiánico, en el que se revela una estructura referencial no teleológica de enorme significación política.

¿En qué consiste esa estructura referencial, ese «estar referido» lo profano a lo mesiánico? ¿Cómo interpretar ese exceso mesiánico en lo profano? La respuesta, de nuevo sorprendente, que parece darnos Benjamin es que el mundo posee una valencia mesiánica en su caducidad y transitoriedad. Su concepto de vida profana y de historia está marcado por la debilidad, la incompletud y la fugacidad, y en estas características cristaliza una tensión hacia lo mesiánico en forma de una referencialidad a una salvación indisponible. Pero, a diferencia de la conexión tradicional entre caducidad y salvación, Benjamin pone en relación estas características de la vida profana con la idea de la felicidad. Felicidad y caducidad, viene a decir, son inseparables en el orden de lo profano. De modo que la referencialidad a lo mesiánico se articula dentro del orden profano y su dinámica justo en la búsqueda profana de felicidad, esto es, en la dialéctica entre felicidad y caducidad.

Lo profano es el reino de lo perecedero, de lo caduco, en el que la idea de felicidad orienta la política bajo la conciencia de su carácter inestable, transitorio, pasajero. Sin embargo, la transitoriedad del mundo, del espacio y el tiempo, su caducidad, tiene para Benjamin una valencia mesiánica porque produce el hueco que muestra la incompletud de la historia, su carácter abierto, no clausurado. Quiebra la dinámica teleológica que encadena cada momento al siguiente sin solución de continuidad, determinada de antemano por su *telos*. Una *restitutio in integrum* profana parece responder a un doble movimiento de disolución y alumbramiento, de destrucción nihilista y paradójica restitución de algo que nunca ha existido (todavía). La intensidad mesiánica de cada instante pasa por el interior de cada ser humano como experiencia del sufrimiento, de la adversidad o la fatalidad. De modo que, si la idea de felicidad es lo que debe orientar la política, la experiencia de sufrimiento es la que sirve de soporte a la referencialidad de lo histórico a lo mesiánico, por lo que la política empeñada en la felicidad también debe hacer hueco a quien debería poder saldar las cuentas de los infelices. Mantener el vacío de lo mesiánico en el orden profano es la manera de no dar por canceladas esas cuentas, de intentar restituir una posibilidad frustrada, no realizada.

Así pues, a lo primero que invitan las enigmáticas frases de Benjamin es a rechazar toda forma de considerar la felicidad como un estadio anterior a la redención, que no sería entonces más que su prolongación y plenificación. Lo mesiánico no expresa una insuficiencia en lo históri-

co que apunte teleológicamente a su suplementación consumadora. En ese caso la redención (lo mesiánico) no vendría a ser más que la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda profana de la felicidad. Muy al contrario. Pero una manera lineal de ver esa relación se muestra ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos, etc., que caen fuera de una lógica de progresión escalonada o proyección plenificante. Si es posible pensar una relación de lo histórico con lo mesiánico esta no puede ser lineal. Esta linealidad deja fuera de consideración lo que la idea de «historia natural», tan familiar a Benjamin como a Adorno, señala, esto es, la recaída de la historia en naturaleza bajo el signo del progreso. La imagen de las dos flechas divergentes —la dinámica de lo profano y la intensidad mesiánica— que usa Benjamin en este texto apunta a esa conexión no teleológica entre lo histórico y lo mesiánico. No se trata de fechas que actúen en el mismo plano. Una es extensiva y la otra es intensiva. No son dos fuerzas conmesurables. Pues la fuerza mesiánica no apunta a la plenificación de la dinámica profana, sino a una detención del curso histórico, a una «suspensión mesiánica del acontecer» que —como Benjamin formula en la tesis XVII— ofrece una oportunidad revolucionaria «en la lucha por el pasado oprimido» (I, 703). Por lo tanto, ambos vectores no son subsumibles bajo una lógica espacial de complementación ni bajo una lógica dialéctica de negación y síntesis, sino que sugieren un vuelco no mediado de dos extremos disyuntivos.

La idea de que el Mesías interrumpe el curso de la historia (I, 1243), que J. Taubes interpreta como expresión de la radicalización apocalíptica de la visión marxista de la sociedad sin clases[71], es decir, como la irrupción abrupta de esa sociedad en medio de la historia, ha de ponerse más bien en relación con el presente catastrófico, al mismo tiempo capitalista y nacionalsocialista, cuyo curso, cuyo «seguir adelante», es la catástrofe. El acento no está tanto en la irrupción de un más allá (trascendente o social) en el aquí y ahora cuanto en el establecimiento de una conexión no lineal del presente con el pasado, en la que un pasado oprimido y una posibilidad reprimida con ese pasado interrumpen en el «ahora» el curso catastrófico de la historia y dejan sin efecto su violencia dando una oportunidad a lo verdaderamente nuevo, abriendo un espacio a una auténtica acción política como interrupción inédita. Así pues, en la afirmación de que lo histórico «está referido» a lo mesiánico lo que se evidencia es una concepción completamente diferente del *tiempo histórico*, que queda reflejada más cabalmente en las tesis «So-

71. Cf. Jacob Taubes, «Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen», en E. Stimilli (ed.), *Der Preis des Mesianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Königshausen & Neumann, Würzburgo, 2006, pp. 67-92.

bre el concepto de historia». Se trata de una concepción del tiempo que ya no está volcado hacia un futuro (utópico) de una humanidad «agrandada» o «ampliada», futuro que no deja de estar atrapado por el movimiento de revalorización y (auto)endeudamiento del capital, sino que se condensa en un «ahora» determinado por una constelación de peligros y por la posibilidad de encuentro con un pasado irredento que carga ese «ahora» con una débil fuerza mesiánica. Esta fuerza en la debilidad apunta a una nueva concepción de la historia que rechaza toda confianza en el poder de los vencedores, independientemente de quién lo encarne[72]. «Energía revolucionaria y debilidad son» —como escribe Benjamin en relación a Kafka— «los dos lados de una y la misma situación» (II, 1194)[73].

El método que ha de adoptar la política que quiera dar cuenta de esta relación de lo profano con lo mesiánico lo llama Benjamin «nihilismo». Este consiste en la exclusión de cualquier teocratismo político y en impedir toda sublimación ontológica de una meta histórica. Se trata de un nihilismo que, a diferencia del de Nietzsche, posee una procedencia teológica. Benjamin lo concretará más tarde en la figura del «carácter destructivo»[74]. Este no busca la destrucción por la destrucción, sino hacer sitio a lo nuevo, a aquello que no se deja producir intencionalmente. Para ello ha de entregar a la destrucción lo nulo y carente de valor de lo existente:

> El carácter destructivo no tiene ante sí ninguna imagen. Tiene pocas necesidades, y esta sería la más modesta: saber qué ocupará el lugar de lo destruido. Pero, de entrada, al menos por un instante, el espacio vacío, el lugar donde estuvo la cosa, donde vivió la víctima. [...] Puesto que ve caminos en todas partes, en todos sitios ha de apartar del camino y hacer sitio (IV, 397 s.).

Un rasgo fundamental de la praxis política que responde a este nihilismo mesiánico tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración (*Eingedenken*) del pasado. Si ha de establecerse una relación no cosificadora con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros, en el que uno puede integrase sin más. El materia-

72. Cf. R. Mate, *La razón de los vencidos*, cit.

73. Aquí se evidencia otra diferencia no poco importante con Marx. Lo que fascina a este del proletariado es su poder. «Pero el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, se indigna» (Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006, p. 20).

74. Cf. G. Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Oubier, París, 1997, p. 194.

lismo «se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia» (II, 468). Busca ciertamente una imagen del pasado que cada presente tiene que descubrir y en la que este se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. La imagen a que nos referimos «es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora» (V, 576). El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente[75].

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a las víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Solo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues solo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre la catástrofe que se aproximaba —y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir—. Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo busca refugio frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

Pero no cualquier sujeto está en condiciones de llevar a cabo un conocimiento histórico de este tipo. Benjamin deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: «la clase oprimida que lucha» (*infra*, 320). Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación: «La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción» (*infra*, 320). Este concepto de revolución como interrupción debe ser visto como recomposición de todo lo desbaratado y destrozado, recuperación de todo lo perdido. La comunidad liberada no se ha de producir como

75. La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente. Solo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión. Cf. O. John, «*... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört*». *Die bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz* (Diss.), Münster, 1982, p. 330.

consecuencia «del progreso en la historia, sino más bien su interrupción, mil veces fracasada y por fin conseguida» (*infra*, 321). El rescate a que está llamado el acto revolucionario no se produce según la lógica de las «leyes históricas de la evolución», sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo según la lógica de la evolución, quebrando su curso. Lo que no quiere decir, como tantas veces se interpreta, saltando fuera de la historia.

Benjamin considera necesaria, por tanto, una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. Rememoración y salvación son los polos de una dialéctica específica. La rememoración es la vía de conocimiento sin la que no es posible la praxis realmente transformadora. Se trata de salvar las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. La detención del acontecer es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e inacabable parece conducir a través de ellos. Quizás sea esto lo que produce un cambio de perspectiva en las tesis «Sobre el concepto de historia». La pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación de las generaciones pasadas. La lucha por la felicidad tiene que incluir a aquellos que ya no pueden alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida con la realidad de su no realización en el destino individual de tantos seres humanos. El momento en el que la actualidad se vuelve «integral» en el destello del pasado oprimido, es decir, en el momento en el que tiene lugar en una conciencia y en su competencia perceptiva, en la que todos los instantes del pasado se encuentran presentes, en ese momento nada es entregado al devenir y el perecer, al surgir de la vida y su destrucción. Un momento así se convierte en una oportunidad de verdadera liberación.

Por ello, reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa desvincularla de la filosofía de la historia burguesa y de la lógica temporal que la preside: un tiempo uniforme y vacío que en su avance reproduce el tiempo abstracto y circular del capital. Este concepto de tiempo histórico que Benjamin elabora actualizando los potenciales críticos de ciertas tradiciones del judaísmo y el cristianismo tiene unos efectos evidentes en su manera de apropiarse del pensamiento de Marx y de librarlo de su imbricación con una concepción de la historia heredera de la filosofía de la historia burguesa. Se ha advertido repetida-

mente que Marx, en su intento de poner «sobre los pies a Hegel», presupone y asume su misma lógica histórica. Esto se refleja sobre todo en su concepción de la historia universal como autoproducción del hombre por medio del trabajo que conduce *de manera necesaria* a través de la alienación a la emancipación y a la recuperación de sí. La emancipación revolucionaria que ha de realizar el proletariado no es pensada solo como una necesidad *práctica* —es decir, como una emancipación cuyas condiciones de posibilidad históricas y cuya captación teórica dependen de constelaciones históricas—, sino como una necesidad *teórica*. En la visión de la historia de Marx encontramos aquellos elementos que el marxismo vulgar convertiría en clichés y que Benjamin denuncia en las «Tesis» como origen de la ceguera del proletariado y las organizaciones obreras ante el verdadero carácter del presente catastrófico de la ascensión al poder del nacionalsocialismo. Se trata de una construcción teórica de la historia, de una dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como representación «científica» de un proceso que discurre con una necesidad casi natural, por más que esa necesidad sea la de la lógica del capital, es decir, una lógica llamada a autocancelarse[76]. El progreso técnico y su lógica inmanente serían la fuerza impulsora que quita de en medio las estructuras sociales que se comportan de manera disfuncional respecto a ese progreso y elimina sus legitimaciones ideológicas. Aquello que garantiza la consecución de la meta emancipadora, el reino de la libertad, sería la misma lógica del sistema de producción capitalista[77].

Si nos preguntamos por el papel que Marx atribuye al pasado y las víctimas en esta forma de interpretar la historia, nos encontramos que su significado se agota en haber posibilitado el presente, pues «toda la historia es una historia de preparación y evolución» (MEW 40, 544), cuyos avatares positivos y negativos se legitiman por el resultado, la emancipación lograda en la sociedad comunista. La crítica a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside dicha idealización. Se rechaza la concepción de la historia como proceso evolutivo de la *conciencia*, pero no la lógica evolutiva. Las víctimas son identificadas con una negatividad convertida en motor del movimiento y momento de paso que queda superado en la totalidad reconciliada, por más que esa reconciliación no sea ya meramente especulativa. La pretensión de la sociedad burguesa de convertirse en final de la historia es

76. «[...] la producción capitalista produce con la necesidad de un proceso natural su propia negación» (MEW 23, 791 {*El capital*, cit., t. I, vol. 3, p. 954}).

77. «El comunismo no es para nosotros una *situación* que debe ser producida, un *ideal* hacia el que ha de orientarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que supera la situación actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de las condiciones de posibilidad actualmente existentes» (MEW 3, 35 {*La ideología alemana*, 37}).

desenmascarada como ideológica desde el señalamiento de las contradicciones realmente existentes y sus efectos devastadores sobre los oprimidos y explotados. Pero estos quedan identificados con la fuerza que realiza la negación definitiva de las contradicciones, es decir, con el último momento de un movimiento de superación que deja atrás todo lo negativo que ha movido la historia vista bajo el prisma evolutivo solo interesado por el futuro. El pasado no tiene cuentas pendientes, porque sus cuentas quedan saldadas en la reconciliación resultante. La lógica evolutiva impide, pues, pensar el carácter abierto del pasado, los futuros frustrados en el pasado como posibilidades rescatables en el presente. De ese modo, el destino fáctico de las víctimas queda sancionado y justificado. El modelo teleológico convierte cada etapa, también la sociedad burguesa y sus «resultados», en paso necesario y condición de posibilidad de la revolución que terminará con la dominación y la opresión.

El tiempo abstracto y vacío del progreso de las fuerzas productivas, verdadero marcapasos de la historia, no deja espacio para una significación revolucionaria de la rememoración del pasado. Y, sin embargo, lo que nos dice W. Benjamin es que solo haciéndose cargo de las quiebras y grietas invisibilizadas por la historia de los vencedores es posible establecer una constelación desenmascaradora entre la dominación actual y las cuentas pendientes del pasado y sus víctimas. En uno de los muchos fragmentos que acompañan la redacción de las tesis Benjamin afirma: «Marx ha secularizado la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (*infra*, 321). Benjamin, que bebe de otras fuentes que la filosofía de la historia hegeliana, no está confirmando con esta afirmación el esquema teo-teleo-lógico convencional, que presupone que dicha filosofía de la historia es la legítima heredera de la teología de la historia judeocristiana. Más bien es lo contrario. Se trata de rescatar la idea de sociedad sin clases de ese esquema evolutivo. Al referir el materialismo histórico a la teología, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que solo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano; pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (*infra*, 322). La revolución ya no es vista como la «locomotora de la historia» de la que hablara Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio

irrelevante de un progreso sin final. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la «fuerza revolucionaria» de lo nuevo. Lo que el enano jorobado de la primera tesis «Sobre el concepto de historia» enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante.

IV. CONCLUSIÓN

La crítica de la religión de Marx se inscribe en una corriente filosófica —la de los jóvenes hegelianos— que tiene una idea insuperable del ser humano hasta el punto de convertirle en el creador de la religión. Una creación, sin embargo, fallida, pues coloca fuera de sí las cualidades que le son propias. Desde esa perspectiva, la crítica de la religión es capaz de ver en la religión, desde el primer momento, no solo la expresión de la miseria real del ser humano, sino también su protesta. Luego esa misma crítica le va a permitir descubrir las insuficiencias de la emancipación política —que es en buena parte emancipación o liberación de la religión confesional— al detectar en su andamiaje teórico y práctico rasgos típicamente religiosos que se traducen, como hemos visto, en una peligrosa escisión del ser humano entre, por un lado, la calidad de ciudadano y, por otro, la miserable condición de ser humano. El Marx maduro, centrado en la crítica de la economía política, se sirve de la crítica de la religión para desenmascarar el funcionamiento del capitalismo, hablando del fetichismo de la mercancía. Sospecha que en esas teorías económicas, que se presentan en sociedad revestidas de rigor científico, hay «artimañas teológicas» ocultas que son la clave del poder místico que tiene un trozo de papel como es el billete de banco; clave también del comportamiento tan sumiso que todos exhibimos a la hora de pagar el precio que dicen que valen las cosas que compramos.

Son grandes logros de esta crítica de la religión que no puede ocultar, sin embargo, sus límites. Observamos en Marx algo así como un «síndrome de Procusto». Su biografía intelectual está marcada por el rigor científico. Este Marx, que empezó siendo filósofo y siempre ejerció, se pasó la vida remando para alejarse de lo que él y su tiempo llamaban «idealismo» y acercarse a los rigores de la ciencia económica. Se suele interpretar este proceso en términos de maduración del autor y de perfeccionamiento de su pensamiento. Es verdad que hay en ello mucha

ganancia. Lo que se suele pasar por alto es que esa evolución, marcada por la precisión científica, ha supuesto un alto costo conceptual. El ser humano de la tesis ha ido evolucionando al *homo faber*. Su rico arsenal de actividades ha quedado reducido al trabajo. De tener como objetivo enfrentarse a toda forma de humillación o sufrimiento, pasa a ocuparse de los derivados del sistema de producción. Hay mucha renuncia a lo humano en ese viaje hacia la ciencia económica hasta el punto de fijarse como meta ocuparse solo de los problemas que pueden ser resueltos. Se renuncia así a exigencias que habían sido el tema de las religiones y que sus primeras críticas de la religión querían apropiarse, secularizándolas. Es lo que late en el fondo de la distinción entre una emancipación general humana y la mera emancipación política.

Esas renuncias son las que quiere rescatar Walter Benjamin con su original tesis sobre el capitalismo como religión que comporta evidentemente una crítica al capitalismo, pero también al pensamiento marxiano. No se puede pasar por alto, en efecto, la relación que Benjamin establece entre Nietzsche y Marx. Después de hablar del superhombre, añade: «y similarmente Marx: el capitalismo incambiable se tornará, con intereses e intereses de intereses, que son función de la deuda, en socialismo». Nietzsche augura que la lógica del capitalismo alcanzará al socialismo. Para entender la forma en que el capitalismo puede contaminar al socialismo, hay que recurrir al superhombre, un tipo duro y hasta impasible, ya que para él, el sufrimiento forma parte del paisaje. No hay que sorprenderse, ni indignarse, sino asumirlo y amarlo. El capitalismo capta a la perfección el mensaje del superhombre presentando el sufrimiento que causa la miseria como algo inevitable e irremediable que hay que abrazar religiosamente.

Lo que Benjamin deja caer es que esa lógica rige al interior del socialismo. Ya hemos detectado ese peligro al hablar de la filosofía de la historia marxiana que adolece, como la hegeliana, de indiferencia ante el coste humano y social del progreso. Pero no solo eso. El Marx científico, el que ha reducido el ambicioso ser humano de sus primeros escritos al trabajador, el que ha dicho que solo hay que ocuparse de los problemas que podemos resolver, renuncia a los sueños humanitarios del filósofo que fue y deja fuera de foco todo sufrimiento que no sea el derivado de la propiedad privada, que es la madre de todos los sufrimientos. El Marx maduro ha colocado al trabajo como la esencia del ser humano y al trabajo alienado como el destilado de todas las alienaciones que ha sufrido la humanidad a lo largo de los siglos. Haciendo suyo, en los *Manuscritos*, un quiebro muy darwinista, Marx avanza la idea de que el trabajo alienado que necesariamente genera la propiedad privada explica todas las desgracias que ha sufrido la humanidad. De ahí que «la abolición positiva de la *propiedad privada*, la apropiación de la *vida*

humana, significa, *pues*, la supresión *positiva* de toda alienación y por tanto la vuelta del hombre... a su existencia *humana*, es decir, social» (MEW 40, 537 {618}). Que toda la historia del sufrimiento, a la que también se ha referido Marx, se resuelva con la abolición de la propiedad privada, parece una simplificación exculpatoria (exculpatoria porque si los problemas que no puede resolver, no existen, nadie podrá pedirme cuentas).

Lo que hace Benjamin es abrir el foco y plantearse no solo la crítica al sufrimiento implícito en la propiedad privada, sino todos esos otros sufrimientos cuyo abordaje exige contar con nuevas categorías, tales como «éxodo», «historia» y «conversión». Benjamin se haría así cargo de la emancipación humana, pero sin los recortes del Marx científico, sino con la ambición del Marx filósofo. Por eso convoca a nuevos términos, como mesianismo o redención, que no tienen pedigrí científico, pero que le permiten hacerse cargo de esos sufrimientos varados en la teoría marxiana. No vienen del campo de la ciencia, sino de la religión que él entiende como «totalidad concreta de la experiencia» (II, 170). La crítica de la religión vuelve a estar «en la base de toda crítica» porque esa crítica no puede ni quiere renunciar al capital acumulado en la experiencia de sufrimiento de la humanidad, del que también son depositarias las tradiciones religiosas.

Hay que conocer que la referencia a la religión en la crítica de la economía política es una rareza, porque la racionalidad de las relaciones económicas no se asocia en absoluto con las prácticas y las representaciones simbólicas religiosas. En la sociedad capitalista moderna los individuos persiguen de manera racional la realización de sus propios intereses, establecen contratos bajo formas jurídicas profanas e intercambian mercancías para la satisfacción de sus necesidades. Un universo, aparentemente, carente de significación religiosa. Marx muestra que esa racionalidad posee un carácter místico-religioso que el análisis de la mercancía pone al descubierto como fetichismo. De ese hilo tira Benjamin para hablar —desde su particular perspectiva «mesiánica»— de la «religión» del capitalismo y propone una nueva forma de poner en relación lo político y lo mesiánico a contrapelo de la lógica del progreso. La memoria del pasado oprimido y la praxis revolucionaria se han de aliar para interrumpir el curso catastrófico de la historia, curso que la mirada alegórica de Benjamin —siguiendo a Marx— consigue descubrir tras la forma social del capital y que el fetichismo de la mercancía contribuye a invisibilizar.

ESTA EDICIÓN

Esta edición de los escritos de Karl Marx sobre religión recoge una serie de textos escogidos que resultan relevantes desde el punto de vista de la crítica de la religión y de la sociedad en la que el fenómeno religioso está enraizado. Dado que para Marx, la crítica de la religión es la premisa de toda crítica, la religión está presente también allí donde no se la nombra explícitamente. Esto explica la incorporación de ciertos pasajes en esta selección.

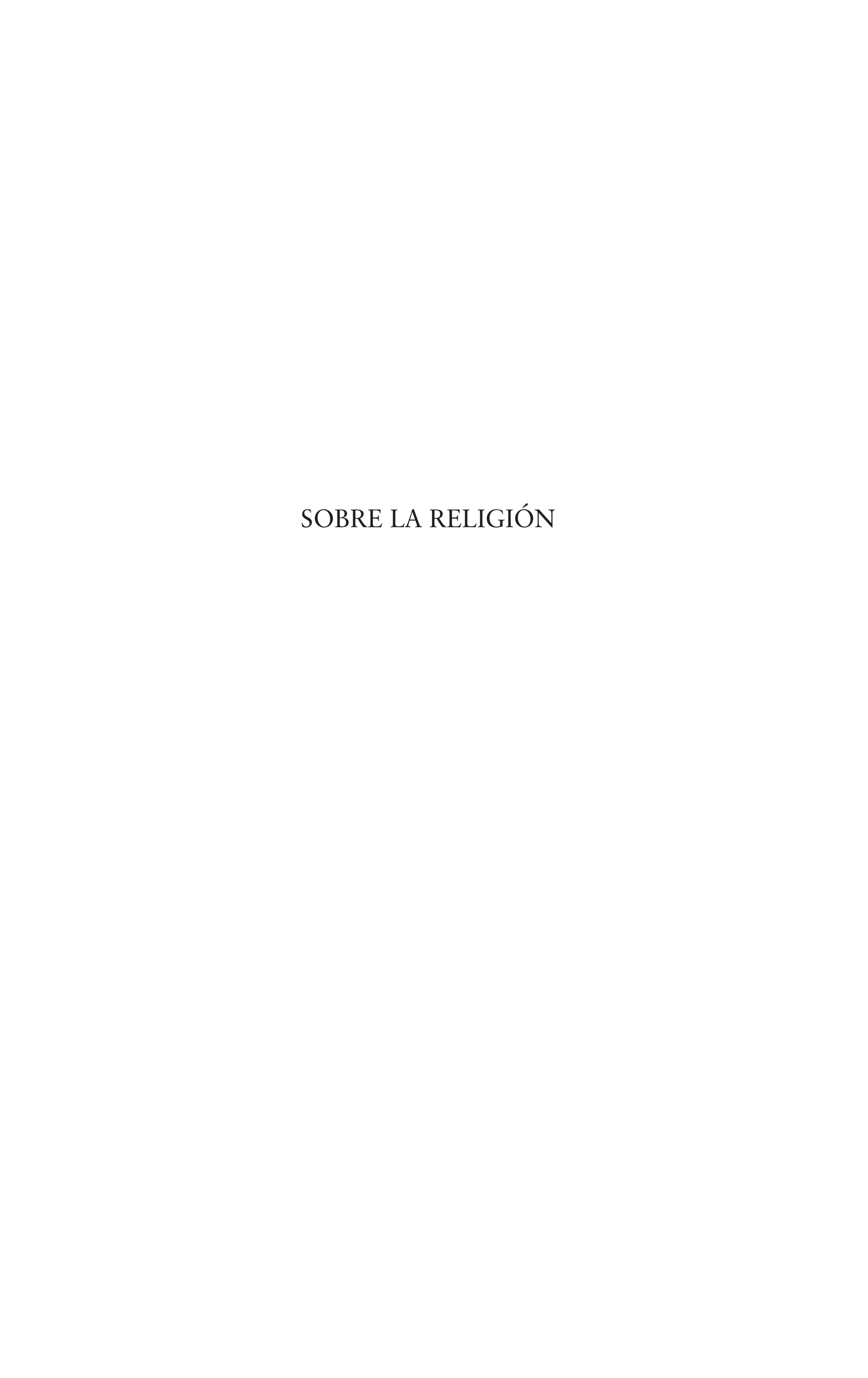
El conjunto de escritos recogidos en esta edición abarca toda la trayectoria intelectual de Marx, desde el examen de madurez realizado a la edad de diecisiete años hasta *El capital*. Algunos de los escritos poseen una impronta claramente filosófica, otros se aproximan a una especie de crónica política o histórica y muestran la interesante faceta periodística de Marx. A su vez, otros abordan la crítica del Estado y del sistema democrático burgueses tomando como ariete desenmascarador su intrincada relación con la religión. Por fin, otros escritos exploran un territorio de máxima actualidad y muestran la virtualidad de ciertas categorías de la crítica de la religión, como las de fetichismo, mistificación o mediación, para la crítica de la forma específica de constitución de lo social en las formaciones sociales capitalistas. Consideramos que esta última faceta de la crítica de la religión de Marx quizás sea la que posee una mayor actualidad.

Algunos textos han sido traducidos expresamente para esta edición, en los restantes casos se han modificado y revisado traducciones existentes. Dado que se trata de una selección de fragmentos, hemos consignado las interrupciones del curso de texto original con corchetes y puntos suspensivos [...] y señalado los tomos y las páginas concretas de cada fragmento en las *Karl Marx – Friedrich Engels Werke* (Dietz, Berlín, 1950 ss.), conocida como MEW; cuando existe edición castellana de la obra en cuestión, se indican entre llaves {} las páginas correspondientes a la edición que se consigna en la primera nota a pie de cada texto de Marx. Tomar como referencia la MEW solo es en razón de que se trata de la edición del texto original más completa, extendida y accesible, disponible incluso en versión digital gratuita, lo que permite localizar fácilmente los fragmentos en su versión original. Para las ediciones castellanas también seguimos el mismo criterio de accesibilidad y grado de difusión, sin que por ello se haya seguido necesariamente en la traducción la versión castellana citada. Ofrecer la referencia a una versión castellana lo más conocida posible solo pretende facilitar al lector el acceso al contexto más general de los fragmentos e invitar a la lectura más detallada de las obras.

Finalmente nos hemos decido a añadir un Anexo con algunos fragmentos de textos de Walter Benjamin, a los que nos referimos en el Es-

tudio introductorio. Hemos escogido su original aportación para ofrecer lo que consideramos deberían ser las líneas fundamentales para una actualización de la crítica de la religión de Karl Marx.

En el bicentenario del nacimiento de Marx, cuando la cuestión de la actualidad y el impacto histórico de su pensamiento se han convertido en un objeto de reflexión y debate, creemos que la crítica de la religión ofrece una clave imprescindible para su crítica de la sociedad, también de la actual.



SOBRE LA RELIGIÓN

LA NECESIDAD DE LA UNIÓN CON CRISTO
La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15,1-14, presentada en su fundamento y esencia, en su necesidad incondicional y en sus efectos[1] (1835)

Antes de abordar el fundamento, la esencia y los efectos de la unión de Cristo con los creyentes vamos a considerar si esa unión viene exigida por la naturaleza del hombre o si, por el contrario, el hombre puede conseguir por sí mismo el fin para el que Dios le sacó de la nada.

Si echamos una mirada a la historia, esa gran maestra de la humanidad, encontramos grabado en ella con cincel de hierro que cada pueblo, una vez alcanzado el máximo grado de madurez, cuando los más preclaros genios han surgido de su seno, cuando su arte despliega todo su esplendor, cuando las ciencias llegan a resolver los enigmas más difíciles, se ha mostrado incapaz, a pesar de todos esos logros, de desprenderse de las cadenas de la superstición; que no ha conseguido una digna y verdadera conceptualización de sí mismo y de la divinidad; tampoco la moralidad o la moral aparecen libres de extraños apéndices y de innobles coerciones. Se puede decir que hasta sus virtudes fueron más bien producto de una ruda grandeza, de un egoísmo indisciplinado, de un afán de gloria y de acciones audaces, que de una búsqueda de la verdadera perfección.

Y los pueblos antiguos, los salvajes, a los que todavía no se les ha anunciado la enseñanza de Cristo, revelan una desazón interior, un temor ante la cólera de sus dioses y un convencimiento interior de su reprobación al ofrecerles víctimas y al creer que mediante esas víctimas expiarán su culpa.

1. «Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt», en MEW, vol. 40 (Suplemento – Escritos hasta 1844, I Parte), Dietz, Berlín, 1968, pp. 598-601. (Trabajo realizado en la etapa de los estudios de bachiller y escrito entre el 10 y el 16 de agosto de 1835).

En efecto, el mayor sabio de la Antigüedad, el divino Platón, expresa en más de un pasaje un profundo anhelo de ese ser superior cuya manifestación saciará el impulso insatisfecho en pos de la verdad y de la luz.

De esta manera nos enseña la historia de los pueblos la necesidad de la unión con Cristo.

Incluso si consideramos la historia individual, la naturaleza del hombre, encontramos ciertamente en su corazón un destello de la divinidad, un entusiasmo por el bien, un ansia de conocimiento, un anhelo de la verdad, pero la llama del apetito apaga los destellos de lo eterno; el entusiasmo por la virtud queda anestesiado por la voz seductora del pecado, que es ridiculizada tan pronto como la vida nos hace sentir todo su poder; el impulso ramplón por los bienes de la tierra reprime el ansia de conocimiento; el lisonjero poder de la mentira apaga el anhelo de verdad, y así queda el hombre como el único ser de la naturaleza que no da cumplimiento a su finalidad; el único miembro en el conjunto de la creación que no es digno del Dios que le creó. Pero ese creador benévolo no es capaz de odiar su obra; quería elevarla hasta él y envió a su Hijo a través de quien nos dice:

> «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» (Juan 15,3).
> «Permaneced en mí y yo en vosotros» (Juan 15,4).

Una vez visto como la historia de los pueblos y la consideración de cada individuo demuestran la necesidad de la unión con Cristo, vamos a considerar la última y más contundente prueba, la misma palabra de Cristo.

¿Y dónde expresa mejor Cristo la necesidad de la unión con él que en la preciosa parábola de la vid y de los sarmientos, donde él se llama vid y a nosotros nos dice sarmientos? El sarmiento no puede dar fruto por sí mismo y por eso, dice Jesús, no podéis hacer nada sin mí. Con mayor fuerza aún vuelve sobre el tema cuando dice: «Quien no permanece en mí, etc.» (Juan 15,4.5.6).

Esto hay que entenderlo de quienes han podido conocerle, pues el designio de Dios sobre esos hombres y pueblos escapa a nuestro juicio porque ni siquiera somos capaces de conocerlo.

Nuestro corazón, la razón, la historia y la palabra de Cristo nos gritan con fuerza y persuasión que la unión con Cristo es absolutamente necesaria, que sin él no conseguiremos nuestro fin, que sin él seríamos reprobados por Dios y que solo él nos pudo redimir.

Impulsados por el convencimiento de que esa unión es de todo punto necesaria, nos sentimos deseosos de investigar en qué consiste ese gran regalo, ese rayo de luz que nos anima descendiendo a nuestro co-

razón desde mundos superiores y que, una vez purificados, nos eleva al cielo, cuál es su esencia y fundamento.

Tan pronto hemos entendido la necesidad de la unión, queda bien patente su fundamento: nuestra necesidad de redención, nuestra naturaleza propensa al pecado, nuestra débil razón, nuestro corazón corrompido, la reprobación ante Dios. Y ya no necesitamos investigar en qué consista ese fundamento.

¿Quién podría expresar más bellamente la esencia de la unión que como lo ha hecho el mismo Cristo en la parábola de la vid y de los sarmientos? ¿Quién podría poner a la vista de manera tan completa en grandes exposiciones todos los elementos, así como lo más íntimo de la unión, mejor que Cristo cuando dice?:

> «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador» (Juan 15,1).
> «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos» (Juan 15,5).

Si los sarmientos tuvieran sentimientos, ¡con qué alegría no mirarían al jardinero que los protege cuidadosamente de las malas hierbas, que los sujeta a la vid de la que reciben alimento y savia para dar mejor fruto!

En la unión con Cristo dirigimos nuestra mirada amorosa hacia Dios; sentimos por él el más encendido agradecimiento; doblamos gustosamente la rodilla ante él.

Solo podemos amar a Dios —a ese Dios que antes se mostraba como Señor desairado y ahora cual padre bondadoso y educador benévolo— cuando por la unión con Cristo nos ilumina un sol más hermoso; cuando, juntamente con la experiencia de la total reprobación, sentimos la alegría de la redención.

Pero no solo hacia el viñador dirige el sarmiento su mirada. Si tuviera sentimientos se estrecharía íntimamente al tronco, se sentiría unido en lo más íntimo al tronco y a los sarmientos que brotan de él. Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero los cuida y un tronco les da fuerza.

Por eso, la unión con Cristo consiste en la profunda y vital comunión con él, en que le tenemos ante los ojos y en el corazón; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros más íntimamente y por quienes también se ha sacrificado.

Pero ese amor de Cristo no es estéril, pues no solo nos llena de la más pura veneración y respeto hacia él, sino que también hace que guardemos sus mandamientos, al sacrificarnos unos por otros y ser virtuosos, pero virtuosos solo por amor a él (Juan 15,9.10.12.13.14).

Esta es la gran línea divisoria que separa la virtud cristiana de cualquiera otra y que la eleva sobre las restantes; esta es una de las con-

secuencias más importantes que produce en el hombre la unión con Cristo.

La virtud no es ya una siniestra caricatura que plantea la filosofía estoica; ni tampoco el engendro de una dura doctrina de deberes, como vemos en todos los pueblos paganos. Por el contrario, lo que da de sí la virtud cristiana lo da por amor a Cristo, por amor a un ser divino. Y si brota de ese manantial puro, aparece libre de todo lo terrenal y verdaderamente divina. Todo aspecto repulsivo desaparece, todo lo terrenal se va a pique, todo lo burdo se extingue. Pero la virtud resplandece tanto más cuanto más suave y humana se hace.

Nunca la razón humana habría sido capaz de representarla así; su virtud siempre habría permanecido una virtud limitada y terrena.

Tan pronto como un hombre ha alcanzado esa virtud, esa unión con Cristo, podrá esperar tranquilo y sosegado los golpes del destino, podrá oponerse valerosamente a las asechanzas de las pasiones, podrá soportar impertérrito la furia del mal, porque ¿quién podrá someterle? ¿Quién arrebatarle a su salvador?

Lo que implore —de eso está seguro— será concedido, porque ruega únicamente en unión con Cristo, esto es, algo puramente divino. ¿Y a quién no levantará el ánimo y consolará esa seguridad que anuncia el mismo salvador (Juan 15,7)?

¿Quién no soportará de buen grado el sufrimiento si sabe que gracias a la perseverancia en Cristo y a través de sus obras es venerado el mismo Dios y que su propia perfección ensalza al Señor de la creación (Juan 15,8)?

Por consiguiente, la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande, y esto no por orgullo, ni por vanagloria, sino solo por Cristo. La unión con Cristo nos da, en efecto, un gozo que en vano intentan atrapar el epicúreo en su frívola filosofía y el pensador más profundo en lo más recóndito del saber, y que solo conoce el alma ingenua y tierna unida a Cristo y, por él, a Dios. Es la alegría que ensalza y hace más bella la existencia (Juan 15,11).

LA RELIGIÓN ANTE EL TRIBUNAL DE LA FILOSOFÍA
Escritos doctorales (1839-1841)

CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA LA TEOLOGÍA DE EPICURO[1]
Del apéndice a la tesis doctoral

La meditación se estructura de nuevo en torno a la relación de los justos y los villanos [*tôn adikôn kai ponêrôn*], luego de la masa y los incultos [*tôn adikôn kai ponêrôn*] y finalmente de los decentes y los prudentes [*epieikôn kai noun echontôn*][a] con la doctrina de la inmortalidad del alma. Ya esta división, según rígidas diferencias cualitativas, muestra cuán poco entendió Plutarco a Epicuro, quien, como filósofo, tiene en consideración la condición del alma humana en general.

Una vez más se introduce el temor como medio para mejorar a los injustos y, de esa manera, se justifica el miedo a los infiernos para la conciencia que opera con los sentidos. Ya hemos considerado esta objeción. Al situar en el temor, y ciertamente en un temor interior e inextinguible, la determinación del hombre en cuanto animal, resulta completamente indiferente en el caso de un animal el modo en que se lo mantiene a raya.

Llegamos ahora a la opinión de la mayoría [*polloi*], aunque al final se muestre que pocos de ellos quedan excluidos, que incluso, para hablar apropiadamente, todos, *déo légein pántas*, prestan juramento a esa bandera.

1. [Fragment aus dem Anhang] [Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie], en MEW 40, 306-308 {Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1982, pp. 55-56}. Como se indicó con anterioridad, las cifras entre {} remiten a las páginas de la edición en castellano indicada en cada caso para la obra en cuestión.

a. Plutarco, *De eo quod secundum Epicurum non beate vivi possint*, 1104 [A c 25] (Dada la abundacia de notas del propio Marx, optamos en este capítulo por una numeración alfabética de las mismas).

Para la mayoría, aun sin el temor a lo que suceda en el Hades, la esperanza de vida eterna que acompaña a las creencias míticas y el deseo del ser, que de todos los anhelos es el más arraigado y vivo, producen alegría y sentimiento de felicidad y superan aquel temor infantil[a]. Así, quien pierde a hijos, esposa o amigos desea que estén en algún lugar y sigan existiendo, incluso aunque les vaya mal, antes que suponerlos totalmente perdidos, destruidos y convertidos en nada; por el contrario, aceptan con gusto las palabras «el moribundo va hacia otro lugar y cambia de morada», y por lo demás aquello que evidencie que la muerte es un cambio de morada del alma y no su destrucción ...[b] y en relación con expresiones como «se acabó», «está muerto» o «ya no existe» pierden los estribos... Pero los que dicen cosas como estas: «Nacemos hombres solo una vez, no es posible nacer dos veces...»[c] son los que les hacen morir completamente. Pues el presente tiene para ellos poco valor, inclusive ninguno frente a la eternidad, y lo dejan pasar sin gozarlo; descuidan la virtud y la acción, desalentados y despreciándose a sí mismos como criaturas efímeras y como seres inconsistentes y nacidos para la irrelevancia. Pues ni el desaparecer y carecer de sensaciones, ni la enseñanza de que lo que no produce sensación no nos afecta, eliminan el temor ante la muerte, sino que actúan más bien como una prueba a su favor. Pues es precisamente esto lo que la naturaleza teme, [...] la disolución del alma en algo que no piensa ni siente. Al convertirla en algo que se disgrega en el espacio vacío y en átomos, Epicuro destruye todavía más la esperanza de inmortalidad. Una esperanza, me atrevería a decir, por la que casi todos los seres humanos de ambos sexos no vacilarían en dejarse despedazar por Cerbero y en llevar [agua] a los toneles sin fondo [de las Danaides] a fin de continuar existiendo y no ser aniquilados[d].

a. *Ibid.* [B-C c 26].

b. *Ibid.* [C c 26].

c. *Ibid.* [E c 26, 27].

d. *Ibid.* [A c 27]. *tois de pollois kai aneu phobou peri tôn en hadou hê peri to mythôdes tês aidiotêtos elpis, aki ho pothos tou einai, pantôn erôtôn presbytatos ôn kai megistos, hêdonês hyperballei kai glykythymias to paidikon ekeino deos. [...]* [1104, B - C c 26] *ê kai tekna kai gynaika kai philous apoballontes, einai pou mallon ethelousi kai diamenein kakopathountes, ê pantapasin exêrêsthai kai diephtharthai kai gegonenai to mêthen. hêdeôs de tôn onomatôn tou methistasthai ton thnêskonta kai metallattein, kai hosa dêloi metabolên onta tês psychês, ou phthoran, ton thanaton akroôntai* [...] [C c 26] *kai pros to apolôle, kai to anêrêtai, kai to ouk esti, tarassontai ... ê kai prosepisphattousin hoi tauti legontes, hapax anthrôpoi gegonamen, dis de ouk esti genesthai [...]* [E c 26, 27] *kai gar to paron hôs mikron, mallon de mêdotioun pros to sympanta atimêsantes anapolausta proientai, kai oligôrousin aretês kai praxeôs, hoion exathymountes, kai kataphronountes heautôn hôs ephêmerôn kai abebaiôn kai pros ouden axiologon gegonotôn. to gar anaisthêton kai lythen kai mêden einai pros hêmas to anaisthêtoun, ouk anairei to tou thanatou deos, all' hôsper apodeixin autou prostithêsin, auto gar touto estin ho dedoiken hê physis ... tên eis to mê phronoun mêde aisthanomenon dialysin tês psychês, hên Epikouros eis kenon kai atomous diasporan poiôn, eti mallon ekkoptei tên elpida tês aphtharsias; di' hên oligou deô legein pantas einai kai pasas prothymous tô Kerberô diadaknesthai, kai phorein eis ton atrêton, hopôs en tô einai [monon] diamenôsi, mêde anairethôsi* [A c 27].

Propiamente no existe diferencia cualitativa respecto a las etapas precedentes, sino que lo que antes aparecía en figura de temor animal se presenta ahora en figura de temor humano, en forma de sentimiento. El contenido permanece el mismo.

Se nos dice que el deseo de ser es el amor más antiguo; sin embargo, el amor más abstracto y por ello el más antiguo es el egoísmo, el amor del propio ser particular. Pero en realidad esto era expresar demasiado francamente la cuestión; ahora se da marcha atrás y se la cubre con un brillo ennoblecedor a través de la presencia del sentimiento.

Así, quien pierde a su mujer y a sus hijos desea antes que ellos estén en algún lugar, aun cuando les vaya mal, que aceptar que han dejado de ser en absoluto. Si solo se tratara de amor, sería en su corazón donde la mujer y el hijo del individuo estarían custodiados de la manera más pura, un existir mucho más elevado que la existencia empírica. Pero el problema se plantea de manera diferente. La esposa y el hijo solo existen como esposa e hijo en la existencia empírica, en la medida en que el individuo mismo al que pertenecen existe empíricamente. El hecho de que él prefiera pensar que los suyos existen en algún lugar, en sensorialidad espacial, aunque no se encuentren bien, no significa otra cosa sino que el individuo quiere tener la conciencia de su propia existencia empírica. El manto del amor solo era una sombra, solo era el puro yo empírico, el egoísmo, el amor más antiguo, es el núcleo, no se ha rejuvenecido en una forma más concreta, más ideal.

El término transformación suena, piensa Plutarco, más agradable que el de completo cese. Pero el cambio no debe ser cualitativo; el yo particular ha de continuar existiendo en su ser particular; el nombre entonces simplemente es la representación sensible de lo que él es, y ha de significar lo contrario. La cosa no debe modificarse, sino solo ser colocada en un lugar ignoto; la interposición de una lejanía fantástica ha de disfrazar el salto cualitativo, y toda diferencia cualitativa es un salto y sin este salto no existe idealidad alguna.

LA DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA NATURAL DE DEMÓCRITO Y DE EPICURO[2]

Introducción a la tesis doctoral[3]

Si no hubiese sido concebido originariamente como tesis de doctorado, la forma de este tratado sería, por una parte, más estrictamente científica y, por otra, menos pedante en algunos puntos. Pero, debido a causas externas, me veo obligado a entregarla a la imprenta en su forma presente. Además, creo que en ella he resuelto un problema de la historia de la filosofía griega no solucionado hasta ahora.

Los expertos saben que no existen trabajos anteriores que puedan resultar útiles de alguna manera para el tema de este tratado. Hasta ahora no ha existido otra cosa que la repetición de los galimatías de Cicerón y Plutarco. Gassendi, que liberó a Epicuro de la prohibición impuesta sobre él por los padres de la Iglesia y por toda la Edad Media —esa época de irracionalismo materializado—, proporciona un solo punto de interés en sus observaciones[4]. Trata de conciliar su conciencia católica con sus conocimientos paganos, y a Epicuro con la Iglesia, cosa que evidentemente resulta un esfuerzo inútil. Es como echar el hábito de una monja cristiana sobre el cuerpo exuberante de la griega Lais. Gassendi más que poder enseñarnos algo sobre la filosofía de Epicuro, lo que hace es aprender de su filosofía.

Este tratado tiene que ser considerado como precursor de una obra más amplia, en la que explicaré en detalle el ciclo de las filosofías epicúrea, estoica y escéptica, en relación con el conjunto de la especulación griega[5]. En esa obra desaparecerán los defectos de este tratado en cuanto a la forma y otros aspectos.

2. Tanto la dedicación como la introducción escrita en marzo de 1841 permiten reconocer que Marx tenía en principio la pretensión de imprimir su tesis, cosa que no se llegó a realizar, probablemente para acelerar el doctorado. Una impresión posterior tampoco llegó a realizarse. El comienzo del borrador fuertemente corregido de la nueva introducción solo se encuentra en la última página parcialmente escrita por el copista de la segunda parte de la copia de la tesis.

3. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Vorrede, en MEW, 40, 261-263 {17-18}. La tesis doctoral fue presentada por Marx en abril de 1841 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena y publicada por primera vez en Franz Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, J. H. W. Dietz Nachf, Sttutgart, 1902. El manuscrito escrito a mano por Marx desapareció. Lo que se conserva es probablemente una copia incompleta realizada por un copista desconocido para una proyectada impresión que contiene correcciones, intercalaciones y añadidos hechos por Marx. Esa copia comprende diez cuadernos, de los cuales seis son propiamente el texto de la tesis y cuatro contienen las notas al texto.

4. Marx se refiere aquí a Petri Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*, Lyon, 1649.

5. Marx nunca llegó a realizar el plan mencionado aquí de ofrecer una presentación más amplia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica. Solo se conservan los cuadernos que sirvieron de base.

Ciertamente, *Hegel* definió con corrección las características generales de los mencionados sistemas. Pero en el plan admirablemente amplio y audaz de su *Historia de la filosofía*, a partir de la cual podemos poner fecha de inicio a la historia de la filosofía en cuanto tal, en parte, resultaba imposible entrar en detalles, y, en parte, su consideración sobre lo que él llamaba especulativo *par excellence* impidió a este pensador colosal reconocer en estos sistemas la elevada significación que tenían para la filosofía griega y el espíritu griego en general. Dichos sistemas son la clave para la verdadera historia de la filosofía griega. En *Federico el Grande y sus oponentes*[6], de mi amigo *Köppen*, se encontrará una alusión más profunda sobre la relación de esos sistemas con la vida griega.

Si se agrega como apéndice una crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, es porque dicha polémica no es única, sino que representa una *espèce* en cuanto revela muy atinadamente la relación del entendimiento teologizante con la filosofía.

En la crítica se deja al margen, entre otras cosas, la falsedad del punto de vista general de Plutarco cuando este convoca a la filosofía ante el tribunal de la religión. En este punto, más que cualquier razonamiento, bastaría un pasaje de David Hume:

> Resulta ciertamente un ultraje para la filosofía, cuya *autoridad soberana* debería ser reconocida en todas partes, el obligarla a disculparse en cada ocasión por sus conclusiones y a justificarse ante cada arte y cada ciencia que puedan sentirse ofendidas por ella. *Esto recuerda a uno la situación de un rey acusado de alta traición contra sus propios súbditos*[7].

Mientras le quede a la filosofía una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y conquistador del mundo, no dejará de gritar a sus oponentes, junto con Epicuro:

> Impío no es aquel que acaba con los dioses de la masa, sino el que atribuye a los dioses las representaciones de la masa[8].

6. Carl Friedrich Köppen escribió en su libro (*Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift*. Meinem Freunde Karl Heinrich Marx aus Trier gewidmet [Dedicado a mi amigo Karl Heinrich Marx de Tréveris], Leipzig, 1840, p. 39): «El epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo son el músculo brioso y el sistema de entrañas del organismo antiguo, cuya unidad natural y directa determinó la belleza y la moralidad de la Antigüedad, que se escindieron cuando aquel se desmoronó».

7. Cita tomada de la traducción alemana de la obra de David Hume *A treatise of human nature* de 1739 (*David Hume über die menschliche Natur* aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jakob, Bd. 1 «Ueber den menschlichen Verstand», Halle, 1790, p. 485). La cursiva es de Marx.

8. *Asebês de, ouch ho tous tôn pollôn theous anairôn, all' ho tas pollôn doxas theois prosaptôn* (De la carta de Epicuro a Meneceo).

La filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo: «En una palabra, odio todos y cada uno de los dioses»[9] es su propia confesión, su lema contra todos los dioses, celestiales y terrenales, que no reconocen la autoconciencia del hombre como la divinidad suprema. No tiene que haber ningún dios al mismo nivel que ella.

Y a los tristes exaltados que se regocijan por el aparente deterioro de la posición social de la filosofía, esta vuelve a replicarles como contestó Prometeo a Hermes, el mensajero de los dioses:

> Jamás cambiaré mis cadenas
> por el servilismo del esclavo.
> Mejor es estar encadenado a una roca,
> que obligado al servicio de Zeus[10].

Prometeo es el más noble de los santos y mártires del calendario filosófico.

LOS METEOROS[11]
Capítulo V de la tesis doctoral

Las opiniones astronómicas de *Demócrito* puede que resulten sagaces en comparación con el parecer de su época. No poseen interés filosófico. Ni superan el ámbito de la reflexión empírica ni se hallan tampoco en relación íntima determinada con la doctrina de los átomos. En cambio, la teoría de *Epicuro* sobre los cuerpos celestes y los procesos vinculados con ellos o sobre los *meteoros* (expresión en la que lo sintetiza) se opone no solo a la opinión de Demócrito, sino también a la de la filosofía griega. La veneración de los cuerpos celestes es un culto que todos los filósofos helenos celebran. El sistema de los cuerpos celestes es la primera existencia ingenua de la razón concreta, determinada naturalmente. La misma posición tiene la autoconciencia griega en el dominio del espíritu. Es el sistema solar espiritual. En los cuerpos celestes los filósofos griegos adoraban, pues, su propio espíritu.

El mismo *Anaxágoras*, el primero que explicó físicamente el cielo y que lo descendió así a la tierra, aunque en un sentido distinto a Sócrates, respondió un día que se le preguntó para qué había nacido: «Para observar el sol, la luna y los astros»[12]. Xenófanes, sin embargo, contem-

9. *haplô logô, tous pantas echthairô theous* (Esquilo, *Prometeo encadenado*).
10. *tês sês latreias tên emên dyspraxian, saphôs epistas', ouk an allaxaim' egô. kreisson gar oimai têde latreuein petra ê patri phynai Zêni piston angelon* (*ibid.*).
11. MEW, 40, 297-305 {47-54}
12. *eis theôrian hêliou kai selênês kai ouranoua* (Diógenes Laercio, 11, 3, 10).

plaba el cielo, y decía: «Lo uno es la divinidad»[a]. En cuanto a los *Pitagóricos* y a *Platón*, así como a *Aristóteles*, son conocidas sus relaciones religiosas con los cuerpos celestes.

Ciertamente, Epicuro se enfrenta a la concepción de todo el pueblo griego.

A veces parece, dice *Aristóteles*, que el concepto refrenda a los fenómenos y los fenómenos al concepto. De ese modo, todos los hombres tienen una representación de los dioses y atribuyen a lo divino el lugar supremo; tanto los bárbaros como los helenos, todos en general, cuantos creen en la existencia de los dioses, vinculando evidentemente lo inmortal al inmortal, porque lo contrario es imposible. Si algo divino existe, como realmente existe por lo demás, también es exacta nuestra afirmación sobre la sustancia de los cuerpos celestes. Pero esto se corresponde asimismo con la percepción sensible, para hablar según la convicción humana. En efecto, en todo el tiempo pasado, según el recuerdo trasmitido de modo solidario, nada parece haber cambiado ni en todo el cielo ni en ninguna de sus partes. También el nombre parece sernos trasmitido por los antiguos hasta el mundo de hoy, puesto que ellos admitían aun las mismas cosas que nosotros aceptamos. Pues no una ni dos, sino infinitas veces se nos han presentado las mismas opiniones. Dado que, en efecto, el primer cuerpo es algo diferente y exterior a la tierra, al fuego, al aire y al agua, ellos asignaron al lugar más elevado el nombre de «éter» de *thein aei*, dándole como sobrenombre el tiempo eterno[b]. Mas los antiguos adjudicaron el cielo y el lugar supremo a los dioses porque solo él es inmortal. Sin embargo, la doctrina actual demuestra que él es indestructible, increado y despojado de toda adversidad mortal. De esta manera nuestros conceptos se corresponden a la vez con el oráculo sobre Dios[c]. Sin embargo, es evidente que existe *un* cielo. De los antepasados y los antiguos se ha trasmitido la creencia, conservada en forma de mito para la posteridad, según la cual los cuerpos celestes son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. Lo demás fue añadido míticamente para la fe de la mayoría, como algo útil para las leyes y la vida. Luego, los hombres hacen a los dioses semejantes a sí mismos y a otros seres vivientes, e imaginan así conexiones y similitudes. Si alguien separa de ello el resto y conserva solo lo primero, esto es, su creencia de que las sustancias primeras son dioses, entonces debe sostener que se trata de algo dicho de manera divina, y que, tal como sucedió, después de que se creara y se volviera a perder todo tipo de arte y

a. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5.
b. Íd., *De caelo*, 1, 3.
c. *Ibid.*, II, 1.

filosofía, estas opiniones, como si se tratara de reliquias, habrían llegado hasta la época actual[a].

Epicuro, por el contrario, dice:

> Habría que pensar como añadido a todo esto que la mayor perturbación del alma humana proviene de que los hombres consideran a los cuerpos celestes como bienaventurados e indestructibles, que tienen deseos y realizan actos que les son contrarios y albergan sospechas según dicen los mitos[b]. En lo que concierne a los fenómenos celestes se debe creer que en ellos el movimiento y la posición, los eclipses, la salida, el ocaso y otros hechos análogos, no surgen porque un ser gobierna, ordena o ha ordenado, el cual poseería al mismo tiempo toda beatitud además de la indestructibilidad. Pues las acciones no concuerdan con la beatitud, sino que tienen lugar en la mayor afinidad con la debilidad, el temor y la necesidad. Además, debe creerse que ciertos cuerpos ígneos, que poseen beatitud, se someten espontáneamente a estos movimientos. En caso de no estar de acuerdo con esto, esta misma contradicción depara a las almas la mayor confusión[c].

Si Aristóteles ha reprochado por ello a los antiguos que creían que el cielo necesitaba para su sostén de Atlas[d], quien «sobre sus espaldas, con terrible peso, apoya y mantiene los pilares del firmamento y la tierra»[e], Epicuro, por su parte, critica a quienes piensan que el hombre tiene necesidad del cielo; y a Atlas mismo, sobre quien descansa el cielo, lo localiza en la necedad y la superstición humana. También la estupidez y la superstición son titanes.

Toda la carta de Epicuro a Pitocles trata de la teoría de los cuerpos celestes, con excepción de la última parte. Esta cierra la epístola con sentencias éticas. Y es apropiado agregar máximas morales a la doctrina de los meteoros. Esta teoría es para Epicuro un caso de conciencia. Nuestro estudio se apoyará principalmente entonces sobre el escrito a Pitocles; lo completaremos con la carta a Herodoto, a la que el mismo Epicuro se refiere en su misiva dirigida a aquel[f].

Primeramente, no debe creerse que, con el conocimiento de los fenómenos celestes, ya se los tome en conjunto o en particular, se alcance otra finalidad que la ataraxia y la firme confianza, como sucede con el resto de las ciencias de la naturaleza[g]. Nuestra vida no está necesitada

a. Íd., *Metafísica*, XI, 8.
b. Diógenes Laercio, X, 81.
c. *Ibid.*, p. 76.
d. Aristóteles, *De caelo* II, 1.
e. *pros hesperous topous/hestêke kion' ouranou te kai chthonos/ômoin ereidôn* (Esquilo, *Prometeo*, vv. 348 ss.).
f. Diógenes Laercio, X, 85.
g. *Ibid.*, pp. 85, 82.

de ideología y vanas hipótesis, sino de que vivamos sin turbación. Así como es tarea de la ciencia natural investigar las causas de las cosas más importantes, también la beatitud se basa en el conocimiento de los meteoros. En sí y por sí, la teoría del ocaso y la salida, de la posición y del eclipse no contiene ninguna razón especial de beatitud, salvo que el terror se apodera de quienes los ven sin comprender su naturaleza y sus principales causas[a]. Solo se niega hasta aquí la *primacía* que la doctrina de los fenómenos celestes debería tener ante las otras ciencias y se la sitúa en el mismo nivel que estas.

Pero la teoría de los fenómenos celestes *se distingue también de modo específico* tanto del método de la ética como de los otros problemas físicos; por ejemplo, del problema de que existen elementos indivisibles y otras cosas similares, en donde una sola explicación se adecúa a los fenómenos. Ello no sucede, en efecto, con los meteoros[b]. Estos no tienen ninguna causa simple en cuanto a su origen, y poseen más de una categoría de esencia que se corresponde con los fenómenos. Luego, no se puede practicar la ciencia natural según axiomas y leyes vacíos[c]. Se repite sin cesar que los fenómenos celestes se deben explicar no *aplós* (simple, absolutamente), sino *pollaxós* (de muchos modos). Y ello vale para la salida y puesta del sol y de la luna[d], el crecimiento y decrecimiento de esta[e], la aparición del resplandor en la faz lunar[f], los cambios del día y de la noche[g], y los restantes fenómenos celestes.

¿Cómo debe explicarse ahora esto?

Cualquier explicación es suficiente. Solo debe descartarse el mito. Sin embargo, este será eliminado si siguiendo los fenómenos se deduce de ellos lo invisible[h]. Es indispensable atenerse a los fenómenos, a la percepción sensible. Por consiguiente, hay que recurrir a la analogía. Así, por medio de las explicaciones se puede disipar el temor y liberarse de él, al dar las causas de los fenómenos celestes y del resto, es decir, de lo que se corresponde con la realidad y provoca a los demás hombres mayor desconcierto[i].

La abundancia de razones, la multiplicidad de posibilidades no solo debe calmar la conciencia y alejar los motivos de angustia, sino a la vez negar, en los cuerpos celestes, la unidad y su ley constante y absoluta. Tales cuerpos pueden comportarse ora de una manera, ora de otra; esta

a. *Ibid.*, pp. 87, 78, 79.
b. *Ibid.*, p. 86.
c. *Ibid.*
d. *Ibid.*, p. 92.
e. *Ibid.*, p. 94.
f. *Ibid.*, pp. 95 s.
g. *Ibid.*, p. 98.
h. *Ibid.*, p. 104.
i. *Ibid.*, pp. 80, 82, 87.

posibilidad sin ley constituiría el carácter de su realidad; todo en ellos sería inconstante e inestable[a]. *La multiplicidad de las explicaciones debe, al mismo tiempo, anular la unidad del objeto*.

Así pues, mientras que *Aristóteles*, de acuerdo con los otros filósofos griegos, considera los cuerpos celestes como eternos e inmortales, porque se comportan siempre de la misma manera; mientras que él les atribuye un elemento propio, superior, no sometido a la fuerza de la gravedad, *Epicuro* afirma, en directa contradicción con aquel, que todo sucede a la inversa. Por ello, la teoría de los meteoros es específicamente distinta de toda otra doctrina física, porque en ellos todo acontece de modo múltiple e irregular, todo debe explicarse por causas diversas y de un número determinado. Más todavía, él rechaza con vehemencia e indignado la opinión contraria: los que se atienen a un solo modo de explicación y excluyen todos los demás, los que presuponen en los fenómenos celestes algo único, esto es, eterno y divino, caen en las vanas explicaciones simplistas y en los artificios serviles de los astrólogos; traspasan los límites de la ciencia natural y se arrojan en brazos del mito; buscan realizar lo imposible y se afanan tras el absurdo; ni siquiera se dan cuenta de dónde está en peligro la misma *ataraxia*. Debe despreciarse su charlatanería[b]. Es necesario alejarse del prejuicio según el cual la indagación sobre esos objetos no es suficientemente profunda y sutil, en cuanto solo apunta a nuestra *ataraxia* y felicidad[c]. En cambio, es norma absoluta que nada puede atribuirse a una naturaleza indestructible y eterna que turbe la *ataraxia* y provoque algún peligro. La conciencia debe comprender que esta es la ley absoluta[d].

Epicuro concluye, por tanto: *puesto que la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la ataraxia de la autoconciencia, es una consecuencia necesaria y rigurosa que ellos no sean eternos.*

Mas ¿cómo debe entenderse esta opinión particular de Epicuro? Todos los autores que han escrito sobre la filosofía epicúrea han presentado esta doctrina como incoherente con el resto de la física, con la teoría de los átomos. La polémica contra el estoicismo, la superstición y la astrología serían razones suficientes.

Y hemos visto que el mismo Epicuro distingue el *método* que se emplea en la teoría de los fenómenos celestes del de las otras partes de la física. Pero ¿en qué determinación de su principio yace la necesidad de esta distinción? ¿Cómo llega a esta idea?

Y no solo polemiza contra la astrología, sino también contra la astronomía, contra la ley eterna y la racionalidad del sistema celeste. En

a. *Ibid.*, pp. 78, 86, 87.
b. *Ibid.*, pp. 98, 113, 97, 87, 80.
c. *Ibid.*, p. 80.
d. *Ibid.*, p. 78.

fin, el antagonismo con los estoicos no explica nada. La superstición de estos y todas sus opiniones se hallaban ya refutadas cuando los cuerpos celestes fueron presentados como combinaciones casuales de átomos y sus procesos como movimientos fortuitos de estos mismos átomos. Con ello quedaba aniquilada su naturaleza eterna —una consecuencia que Demócrito[a] se limitó a extraer de aquella premisa—. Incluso su misma existencia quedaba así suprimida[b]. No era necesario un nuevo método para los atomistas.

Pero no es esta toda la dificultad. Surge una antinomia más enigmática.

El átomo es la materia en la forma de la autonomía, de la individualidad, por así decir, la gravedad representada. Sin embargo, la suprema realidad de la gravedad son los cuerpos celestes. En ellos se resuelven todas las antinomias entre la forma y la materia, entre el concepto y la existencia, las que constituyen el desarrollo del átomo y en las que se realizan todas las determinaciones requeridas. Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; poseen su centro de gravedad en sí mismos, no fuera de ellos; su único acto es el movimiento, y, separados por el espacio vacío, se desvían de la línea recta, forman un sistema de repulsión y de atracción en el que conservan íntegra su autonomía y producen, finalmente, por sí mismos, el tiempo, como forma de su aparición. *Los cuerpos celestes son, entonces, los átomos que han llegado a ser reales*. En ellos la materia ha recibido en sí misma la individualidad. Aquí es donde Epicuro debió ver la forma suprema de la existencia de su principio, cima y punto culminante de su sistema. Pretendió aceptar los átomos para que la naturaleza tuviese fundamentos eternos. Supuso que lo que le importaba era la individualidad sustancial de la materia. Mas cuando encuentra en los cuerpos celestes la realidad de su naturaleza —pues no conoce otra naturaleza que la mecánica—, la materia autónoma e indestructible, cuya eternidad e inmutabilidad son demostradas por la fe del vulgo, el juicio de la filosofía y el testimonio de los sentidos, entonces su único empeño es atraerla hasta la caducidad terrestre; en ese momento se vuelve colérico contra los adoradores de la naturaleza autónoma que posee en sí el punto de la individualidad. Esta es su mayor contradicción.

Epicuro advierte, en efecto, que sus categorías precedentes se derrumban aquí, que el método de su teoría se modifica. *Y la enseñanza más profunda* de su sistema, su consecuencia más rigurosa es que él experimenta esto y lo expresa conscientemente.

Hemos visto, en verdad, como toda la filosofía epicúrea de la naturaleza está impregnada por la contradicción entre la esencia y la existen-

a. Cf. Aristóteles, *De caelo*, I, 10.
b. *Ibid.*

cia, entre la forma y la materia. *Mas, en los cuerpos celestes esta contradicción se disuelve*, y los momentos contradictorios son conciliados. En el sistema celeste la materia ha concebido la forma en sí, ha asumido la individualidad en sí y ha alcanzado de este modo su autonomía. *Pero en este punto ella deja de ser la afirmación de la autoconciencia abstracta.* En el mundo de los átomos como en el de los fenómenos, la forma luchaba con la materia; una determinación destruía a la otra y precisamente *en esta contradicción la autoconciencia individual abstracta sentía su naturaleza objetivada*. La forma abstracta, que en figura de materia luchaba con la materia abstracta, era *ella misma*. Pero, ahora que la materia se ha reconciliado con la forma y se ha hecho autónoma, la autoconciencia individual sale de su crisálida, se proclama verdadero principio y se opone a la naturaleza que ha devenido independiente.

Por otra parte, esto puede expresarse así: la materia, en cuanto ha recibido en sí la individualidad, la forma, como acaece en los cuerpos celestes, *cesa de ser una individualidad abstracta*. Ha *devenido individualidad concreta, universalidad*. Así pues, en los meteoros resplandece frente a la abstracta autoconciencia individual su refutación devenida concreta —lo universal que ha llegado a ser existencia y naturaleza—. Lo universal reconoce, entonces, en los meteoros a su mortal enemigo; atribuye a ellos, como lo hace Epicuro, toda la angustia y la turbación de los hombres; pues la angustia y la disolución de lo individual abstracto es lo universal. Aquí no se oculta ya el verdadero principio de Epicuro, la autoconciencia abstracta individual. Esta sale de su escondite y, liberada de su máscara material, busca, mediante la explicación de la posibilidad abstracta —lo que es posible puede ser de otra manera; lo contrario de lo posible es igualmente posible—, aniquilar la realidad de la naturaleza que ha devenido autónoma. De ahí la polémica contra aquellos que explican los cuerpos celestes *aplós*, es decir, según una manera determinada, pues lo uno es lo necesario y lo autónomo en sí.

Mientras que la naturaleza como átomo y fenómeno expresa, en consecuencia, la autoconciencia individual y su contradicción, la subjetividad de esta última solo se presenta en la forma de la materia misma; en cambio, cuando aquella deviene autónoma, la autoconciencia se refleja en sí misma y se opone a la materia en su propia figura como forma autónoma.

Habría que decir de antemano que una vez que el principio de Epicuro se actualiza deja de tener realidad para él. Luego si la autoconciencia individual fuese colocada *realiter* bajo la determinación de la naturaleza o esta se colocase bajo la determinación de la autoconciencia individual, entonces tal determinación, es decir, su existencia, habría cesado, ya que solo lo universal, que se distingue libremente de sí, puede conocer al mismo tiempo su afirmación.

En la teoría de los meteoros aparece también el alma de la filosofía natural de Epicuro. Nada de lo que destruye la *ataraxia* de la autoconciencia individual sería eterno. Los cuerpos celestes perturban la *ataraxia* de aquella, su armonía consigo misma, porque son la universalidad existente, puesto que en ellos la naturaleza ha devenido autónoma. El principio de la filosofía de Epicuro no es, pues, la *Gastrología* de *Arquéstrato*, como piensa *Crisipo*[a], sino el carácter absoluto y la libertad de la autoconciencia, aun cuando la autoconciencia solo es concebida en la forma de la individualidad. Si la autoconciencia individual abstracta es puesta como principio absoluto, entonces, toda ciencia verdadera y real resulta, en efecto, suprimida en cuanto no es la individualidad la que domina en la naturaleza misma de las cosas. Mas también se derrumba todo aquello que frente a la conciencia humana está en relación trascendental y por tanto pertenece al entendimiento imaginativo. Si, en cambio, la autoconciencia, que solo se conoce en la forma de la universalidad abstracta, se erige en principio absoluto, se abre entonces ampliamente la puerta a la mística supersticiosa y servil. La prueba histórica de esto la tenemos en la filosofía estoica. La autoconciencia universal abstracta tiene en sí, en efecto, el impulso a afirmarse en las cosas mismas en las cuales solo ella se consolida en tanto las niega.

Epicuro es, en consecuencia, el más grande ilustrado griego y a él le corresponde el elogio de Lucrecio[b]:

> Cuando la vida humana ostensiblemente envilecida yacía
> en tierra oprimida bajo el peso de la religión,
> que desde las regiones del cielo mostraba su cabeza
> amenazando a los mortales con horrible mirada,
> un griego fue el primer hombre que se levantó contra ella
> y elevó sus ojos en desafío.
> Ni la fama de los dioses ni el rayo
> ni los estruendos amenazantes del cielo lo intimidaron ...
> Por tanto, la religión a su vez fue aplastada bajo sus pies;
> su victoria nos exalta al cielo[13].

La diferencia entre la filosofía natural democrítea y la de Epicuro, que hemos expuesto al fin de la parte general, se halla ulteriormente

a. Athen. Deipnos., III, 104.

b. Lucrecio, *De rerum natura* 1, pp. 63-80.

13. *Humana ante oculos foede quum vita jaceret, / In terreis oppressa gravi sub relligione, / Quae caput a coeli regionibus ostendebat, / Horribili super aspectu mortalibus instans: / Primum Grajus homo mortaleis tollere contra / Est oculos ausus, primusque obsistere contra; / Quem nec fama Deum nec fulmina nec minitanti / Murmure compressit coelum... / Quare relligio pedibus subjecta vicissim / Obteritur, nos exaequat victoria coelo.*

confirmada y desarrollada en todas las esferas de la naturaleza. En Epicuro, pues, *la atomística* se desarrolla y completa sus contradicciones como *ciencia natural de la autoconciencia*, que es un principio absoluto bajo la forma de la individualidad abstracta hasta la suprema consecuencia, es decir, hasta su disolución y su consciente oposición a lo universal. Para Demócrito, por el contrario, el *átomo* resulta solo *la expresión general objetiva del estudio empírico de la naturaleza*. El átomo es, en efecto, para él, categoría pura y abstracta, una hipótesis, que es el resultado de la experiencia y no su principio energético, que, por tanto, permanece sin realizarse, del mismo modo como la investigación real de la naturaleza no es ya determinada por esa experiencia.

DIFERENCIA GENERAL DE PRINCIPIO ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE DEMÓCRITO Y EPICURO
De las notas del capítulo IV de la tesis

(2)[14] También respecto de Hegel es simple ignorancia de sus discípulos cuando ellos explican tal o cual determinación de su sistema a partir de la adaptación o algo parecido, en una palabra, *moralmente*. Olvidan que hace muy poco tiempo, como se les puede probar con evidencia mediante sus propios escritos, se adherían entusiásticamente a todas sus unilateralidades.

Si estaban realmente tan deslumbrados por la ciencia que habían recibido acabada, al punto que se entregaban a ella con una confianza ingenua y carente de crítica, cuán imprudente es reprochar una intención oculta tras su saber al maestro, para quien la ciencia no era algo recibido sino en devenir, llevando el pulso su propia energía espiritual hasta la más extrema periferia de esa ciencia. Más bien se hacen a sí mismos sospechosos de que antes no tomaban las cosas en serio y combaten su propia posición pasada atribuyéndosela a Hegel; pero olvidan al hacerlo que este se hallaba en relación directa y sustancial con su sistema y ellos en una relación reflexiva.

Es concebible que un filósofo cometa tal o cual aparente inconsecuencia en razón de esta o aquella adaptación y puede que incluso tenga conciencia de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es de que la posibilidad de esa aparente adaptación tenga su raíz más profunda en una deficiencia de su principio o en una deficiente versión del mismo. Si un filósofo hubiera aceptado realmente un compromiso, deben los discípulos explicar en base *al íntimo y esencial contenido de su conciencia* lo que *para él mismo* tenía la forma *de una conciencia exotérica*. De este

14. Esta nota 2 se encuentra en MEW 40, 327-330 {55-56}.

modo lo que aparece como progreso de la conciencia moral es al mismo tiempo un progreso del saber. No se sospecha de la conciencia moral particular del filósofo, sino que se construye la forma esencial de su consciencia, se eleva a figura y significado determinados y, con ello, se la supera.

Considero, además, este viraje no filosófico de una gran parte de la escuela hegeliana como un fenómeno que siempre acompañará el paso de la disciplina a la libertad.

Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teorético, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, como *voluntad* que surge del reino de las sombras de Amenti y se vuelve contra la realidad material existente en él. (Desde el punto de vista filosófico es importante, sin embargo, especificar mejor estos aspectos, puesto que de la manera determinada de este cambio puede deducirse la determinación inmanente y el carácter histórico universal de una filosofía. Vemos aquí, por así decir, su *curriculum vitae* llevado a lo más reducido, a su punto subjetivo). Solo la *praxis* de la filosofía es ella misma *teorética*. Es la *crítica* que mide la existencia individual en relación a la esencia, la realidad particular en relación a la idea. Sin embargo, esta *realización inmediata* de la filosofía está, por su esencia íntima, afectada de contradicciones, y esta esencia suya adquiere forma en el fenómeno y le imprime su sello.

Cuando la filosofía como voluntad se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es una relación refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la perfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama voraz que se dirige hacia lo externo. De ese modo se produce la consecuencia de que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que combate hacia fuera es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha sucumbe a los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos solo cayendo en ellos. Lo que se le opone y lo que ella rechaza es siempre lo que ella misma es, solo que los factores se hallan invertidos.

Este es uno de los aspectos, cuando consideramos la cosa de manera *puramente objetiva*, como la realización inmediata de la filosofía. Pero ella tiene también —lo que no es sino otra forma suya— *un lado subjetivo*. Esta es la *relación del sistema filosófico*, que se actualiza, con *sus representantes intelectuales*, es decir, con las autoconciencias individuales en las cuales aparece el progreso de la filosofía. Del vínculo que la realización misma de la filosofía mantiene frente al mundo resulta que estas autoconciencias individuales poseen *una exigencia de doble filo*,

de los cuales uno se dirige contra el mundo y el otro contra la filosofía misma. En efecto, lo que aparece en el objeto como una relación invertida en sí misma, se muestra en ellas como una acción y una exigencia dobles que se contradicen en sí mismas. Al liberar el mundo de la no-filosofía, las autoconciencias se liberan a sí mismas de la filosofía que, como sistema determinado, las encadenaba. Mas como ellas están comprendidas en el acto y en la energía del desarrollo y no han sobrepasado aún, desde el punto de vista teorético, aquel sistema, solo experimentan la contradicción con la igualdad plástica de tal sistema consigo mismo y no saben que mientras se vuelven contra este, tan solo realizan sus momentos singulares.

Finalmente, esta duplicidad de la autoconciencia filosófica se presenta como dos corrientes contrapuestas del modo más extremo, de las cuales una, la facción *liberal*, tal como podemos designarla de modo general, retiene como determinación principal el concepto y el principio de la filosofía; la otra, en cambio, se aferra a su *no-concepto*, al momento de la realidad. Esta segunda tendencia es la *filosofía positiva*. La actividad de la primera es la crítica, es decir, el volverse hacia afuera de la filosofía; la actividad de la segunda es el intento de filosofar, o sea, el volverse hacia sí misma de la filosofía en cuanto ella conoce la insuficiencia como inmanente a la filosofía, mientras que la primera la concibe como una insuficiencia del mundo, al que hay que hacer filosófico. Cada una de estas facciones realiza precisamente lo que la otra quiere hacer y aquello que ella misma no quiere hacer. Pero la primera, en su contradicción interna, es consciente del principio en general y de su propósito. En la segunda, la absurdidad, la locura, por así decir, aparece como tal. En cuanto al contenido, solo la facción liberal, como facción del concepto, lleva a progresos reales, mientras que la filosofía positiva únicamente es capaz de llegar a exigencias y tendencias cuya forma contradice su significado.

De ahí, pues, lo que en principio aparece como relación absurda y desgarramiento hostil entre la filosofía y el mundo deviene luego una escisión de la autoconciencia filosófica individual en sí misma y aparece finalmente como una separación exterior y un desdoblamiento de la filosofía, como dos tendencias filosóficas contradictorias.

Se entiende que, aparte de estas, surge toda una multitud de figuras secundarias, detractoras, carentes de personalidad, que o bien se escudan detrás de un gigantesco representante filosófico del pasado —mas no se tarda en advertir al asno bajo la piel del león; la voz quejumbrosa de un maniquí de hoy y ayer berrea cómicamente en contraste con aquella otra poderosa y resonante que atraviesa los siglos, la de un Aristóteles, por ejemplo, del que se convierte en desagradable órgano, como si un mudo pretendiera procurarse el habla por medio de un megáfono de

gran tamaño—, o bien se encuentra algún liliputiense, provisto de dobles lentes, apoyado sobre una pequeña parte de la espalda del gigante, que anuncia maravillado al mundo qué nueva perspectiva sorprendente se descubre desde su punto de vista y se esfuerza de manera ridícula por explicar que no es en el corazón palpitante, sino en el lugar firme y sólido en que él está apostado donde se halla el punto de Arquímedes, el *poú stó* del que depende el mundo. Así surgen filósofos del cabello, de las uñas, de los dedos del pie, de los excrementos y otros que tienen que representar un puesto aún más bajo en el hombre místico universal de Swedenborg. Pero de acuerdo con su naturaleza todos estos pequeños aduladores entran, como en su elemento, dentro de las dos tendencias arriba indicadas. En cuanto a estas mismas explicaré completamente en otro lugar su relación, bien entre sí, bien con la filosofía hegeliana, y los momentos históricos individuales en que se presenta este desarrollo.

(1)[15] Hasta qué punto estas maneras morales anulan toda forma de desinterés teórico y práctico queda demostrado por el horrendo ejemplo histórico proporcionado por Plutarco en su biografía de Mario. Después de haber descrito la terrible derrota de los cimbros, expresa que el número de cadáveres fue tan grande que los marselleses pudieron abonar con ellos sus viñas. Producida a su tiempo la lluvia de aquel año, resultó el más abundante en vino y en fruta. Mas ¿cuáles son las reflexiones que formula el noble historiador sobre el trágico fin de ese pueblo? Plutarco encuentra moral de parte de Dios haber dejado perecer y pudrir a todo un pueblo grande y noble al solo efecto de procurar a los filisteos marselleses una rica cosecha de fruta. Así pues, la transformación de un pueblo en un montón de abono da la ocasión deseada para deleitarse en delirios morales.

(9)[16] «Sin embargo, no es *débil* la razón que no reconoce ningún dios objetivo, sino aquella que *quiere* reconocer uno»[a].

Habría, sobre todo, que aconsejar al señor Schelling que reflexionase sobre sus primeros escritos. Se dice, por ejemplo, en el tratado sobre el yo como principio de la filosofía: «si se supone, por ejemplo, que *Dios*, en tanto que determinado como objeto, es el *fundamento real* de nuestro saber, entonces caería *él mismo*, como tal objeto, en *la esfera de nuestro saber* y no puede entonces ser para nosotros el punto último del que depende toda esa esfera»[b]. Recordemos, por último, al señor Schelling la frase final de su carta citada más arriba: «Es tiempo de anunciar a la *mejor* humanidad la *libertad de los espíritus* y *de no to-*

15. Esta nota 1 se encuentra en MEW, 40, 324 {59}.
16. Esta nota 9 se encuentra MEW, 40, 369 s. {68 s.}.
a. Friedrich Schelling, «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus», en *Philosophische Schriften*, vol. 1, Landshut, 1809, carta II, p. 127.
b. *Ibid.*, p. 5.

lerar más que llore la pérdida de sus cadenas»[a]. Si ya era tiempo en el año 1795, ¿cómo no debería serlo en 1841?

Al mencionar aquí, por casualidad, un tema que se ha hecho tristemente célebre, las *pruebas de la existencia de Dios*, observemos que *Hegel* les ha dado la vuelta por completo a todas esas pruebas teológicas, es decir, las ha rechazado para justificarlas. ¿Qué clase de clientes deben ser aquellos a quienes el abogado no puede sustraer a la condena de otro modo que matándolos él mismo? El argumento que partiendo del mundo deduce a Dios, Hegel lo interpreta, por ejemplo, así: «Puesto que lo contingente no es, Dios o lo absoluto es»[17]. Mas la prueba ontológica dice lo contrario: «Porque lo contingente tiene un ser verdadero, Dios es». Dios es la garantía del mundo contingente. Se sobreentiende que con esto se dice también lo contrario.

Las pruebas de la existencia de Dios o bien no son más que *vanas tautologías* —por ejemplo, la prueba ontológica no diría más que esto: lo que yo me represento realmente (*realiter*) es para mí una representación real y actúa sobre mí; en ese sentido *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos, han poseído una existencia real. ¿No ha reinado al antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era un poder real en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant significa nada. Si alguien imagina poseer cien escudos, si esta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. El contraerá, por ejemplo, deudas sobre su fortuna imaginaria; esta *actuará como los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad*. Al contrario, el ejemplo de Kant hubiera podido confirmar la prueba ontológica. Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia más que en la representación, aunque solo sea en la representación general o más bien en la comunitaria de los hombres? Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca este uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva. Llevad vuestros dioses a un país en el que otras divinidades son honradas y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones. Y con razón quien hubiese llevado a los antiguos griegos un dios nómada hubiese hallado la prueba de la inexistencia de ese dios, porque para los helenos este no existía. *Lo que un determinado*

a. *Ibid.*, p. 129.

17. Probablemente Marx se refiere aquí a un pasaje de las *Lecciones de filosofía de la religión* (Lección 13 sobre «Las pruebas de la existencia de Dios», pronunciada en el segundo semestre de 1829 en la Universidad de Berlín): «No porque exista lo contingente, sino más bien porque un no-ser, *solo fenómeno*, su ser no es auténtica realidad, existe la *necesidad absoluta*; esta es su ser y su verdad» (*Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, vol. 16, Stuttgart, 1928, p. 480).

país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para Dios en general; es una región donde su existencia cesa—.

O bien las pruebas de la existencia de Dios no son más que *pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de esta*. Por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser existe inmediatamente en cuanto es pensado? La autoconciencia.

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas *de su no existencia, refutaciones* de todas las representaciones de un dios. Las pruebas reales deberían decir, por el contrario: «Porque la naturaleza está mal organizada, Dios es». «Puesto que existe un mundo irracional, Dios es». «Porque el pensamiento no existe, Dios es». Mas ¿qué quiere decir esto sino que *para aquel para quien el mundo es irracional, para quien en consecuencia él mismo es irracional, para él Dios existe*? *O que la irracionalidad es la existencia de Dios.*

> Si suponéis la *idea* de un *dios objetivo*, ¿cómo podéis hablar de *leyes* que la *razón* crea *por sí misma*, dado que la *autonomía* solo puede pertenecer a *un ser absolutamente libre*? ... Es un delito de lesa humanidad ocultar los principios que son universalmente comunicables[a].

a. Friedrich Schelling, *ibid.* [«Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus»], pp. 198 s.

ESTADO CRISTIANO Y CENSURA: EN DEFENSA DE LA LIBERTAD DE PRENSA
A propósito del artículo editorial en el número 179 del *Kölnische Zeitung*[1]

Hasta ahora reverenciábamos al *Kölnische Zeitung* si no por ser el «periódico de los intelectuales del Rin», al menos por ser «el boletín de anuncios del Rin»[2]. Sobre todo, veíamos en sus «artículos editoriales de carácter político» un medio, tan sabio como selecto, de quitar al lector el gusto por la política a fin de que se lanzase con tanta más ansiedad sobre el dominio de los anuncios, tan exuberante, industriosamente palpitante y a menudo encantadoramente ingenioso, de modo que también en este terreno el lema fuese el de *per aspera ad astra*, de la política a las ostras[3]. Pero la hermosa proporción que el *Kölnische Zeitung* ha conseguido mantener hasta ahora entre la política y los anuncios fue quebrada últimamente por lo que podríamos llamar «anuncios de la industria política». En la incertidumbre inicial en cuanto al lugar en que había que

1. Escrito entre el 29 de junio y 4 de julio de 1842 e impreso por primera vez en el *Rheinische Zeitung* (Colonia), n.º 191, de 10 de julio de 1842; n.º 193, de 12 de julio de 1842 y n.º 195, de 14 de julio de 1842 (MEW 1, 86-104 {Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1982, pp. 220-236}. *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* («Gaceta renana de política, comercio e industria») fue un diario publicado en Colonia entre el 1 de enero de 1842 y el 31 de marzo de 1843, fundado por representantes de la burguesía renana que se oponían al absolutismo prusiano. Algunos jóvenes hegelianos (hegelianos de izquierda) colaboraron en él. Marx fue un colaborador del diario desde abril de 1842 y miembro de la junta directiva desde octubre de ese año. Publicó numerosos artículos de Engels. Bajo la dirección de Marx se hizo cada vez más democrático y revolucionario; el Gobierno lo sometió a una estrictísima censura y finalmente lo clausuró.

2. Marx utiliza aquí un juego de palabra con *Blatt der Intelligenz* (periódico de los intelectuales) e *Intelligenzblatt* (desde el siglo XVIII, siguiendo el modelo inglés, era un periódico con anuncios, como las audiencias judiciales, las convocatorias, las quiebras, los embargos, las listas de extranjeros hospedados en los hoteles y pequeños anuncios privados y de negocios, etc.). La palabra inglesa *intelligence* poseía el significado de noticia.

3. De nuevo un juego de palabra con *astra* (lat., estrellas) y *Auster* (alem., ostra).

insertar la nueva variedad, ocurrió que un anuncio fue transformado en editorial, y el editorial en un anuncio del tipo que en lenguaje político se denomina «denuncia», pero que, cuando es pagado, recibe el sencillo nombre de «anuncio».

En el norte es costumbre agasajar a los invitados con exquisitos licores antes de una comida magra. Con tanto mayor gusto seguimos con nuestro invitado del norte esa costumbre de dar el *spiritus*[4] antes de la comida, cuanto que en la comida misma —el «enclenque»[5] artículo del n.º 179 del *Kölnische Zeitung*— no encontramos ningún *spiritus*. De modo que primero agasajamos al lector con una escena de los *Diálogos de los dioses*, de Luciano, en una traducción «accesible para todos»[6], porque entre nuestros lectores habrá por lo menos *uno* que no sea un heleno.

Diálogos de los dioses, de Luciano XXIV[7]
Quejas de Hermes[8]
Hermes. Maya.

Hermes.– ¿Hay en todos los cielos, madre querida, un dios más acosado que yo?

Maya.– No hables así, hijo mío.

Hermes.– ¿Por qué no? Yo, que tengo una multitud de asuntos que atender, ¿debo trabajar siempre solo y dejarme ajetrear por tantos deberes serviles? Tengo que levantarme en las primeras horas de la mañana y limpiar el comedor, disponer los asientos en la sala del consejo, y, cuando todo está ordenado, ponerme al servicio de Júpiter y pasarme el día llevando sus mensajes de allí para acá. Apenas he vuelto, cubierto de polvo, debo servir la ambrosía. Y lo más molesto es que soy el único a quien ni siquiera se le deja descansar por la noche, porque entonces tengo que escoltar a las almas de los difuntos hasta el reino de Plutón y hacer de asistente en el juicio de los muertos. No basta con que trabaje todo el día, también tengo que asistir a los *ejercicios de gimnasia*, hacer de *heraldo* en las asambleas del pueblo y ayudar a los oradores populares cuando aprenden sus discursos; no, dividido en tantos asuntos, todavía tengo que ocuparme de *todo lo relativo a los muertos*.

Desde su expulsión del Olimpo, Hermes sigue atendiendo, por la fuerza de la costumbre, los «deberes que lo esclavizan» y toda la cuestión de los muertos.

4. Palabra con doble significado: espíritu o bebida alcohólica.

5. Marx juega aquí con la proximidad fonética de artículo *leitender* (editorial) y *leidender* (enclenque, débil, quejoso).

6. Marx cita a Luciano del *Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen*, Stuttgart, 1827, p. 176.

7. Luciano, *Diálogo de los dioses*, traducción de J. Zaragoza Botella, Alianza, Madrid, 2005.

8. Alusión al nombre del director del *Kölnische Zeituung*.

Dejaremos que el lector decida si fue el propio Hermes o su hijo Pan, el dios caprino, quien escribió el enclenque artículo del número 179, para lo cual deberá recordar que Hermes el griego fue el dios de la elocuencia y la lógica.

> Difundir opiniones filosóficas y religiosas por medio de los periódicos, o combatirlas en estos, nos parecen dos cosas igualmente inadmisibles.

Mientras el anciano parloteaba de esta manera, me di cuenta de que en su caso probablemente se trataba de una tediosa letanía de oráculos; pero calmé mi impaciencia, pues, ¿por qué no había de creer a ese hombre tan sensato, tan imparcial, que incluso ofrece su opinión en su propia casa? Y continué leyendo. ¡Pero he ahí que este artículo, al que no puede reprochársele una sola opinión filosófica, muestra por lo menos una tendencia a combatir las opiniones filosóficas y difundir las religiosas!

¿De qué nos sirve un artículo que discute su propio derecho a la existencia, que se presenta con una declaración de su propia incompetencia? El locuaz autor nos contestará. Nos explica cómo hay que leer sus altisonantes artículos. Se limita a ofrecer fragmentos cuya «concatenación e interconexión» deberán ser descubiertas por «el ingenio del lector», el método más adecuado para el tipo de anuncios en que se especializa. De manera que «concatenaremos e interconectaremos», y no será nuestra la culpa si el rosario no se convierte en una corona de perlas de rosa.

El autor afirma:

> Un partido que utiliza estos medios [esto es, difundir o atacar opiniones filosóficas y religiosas en los periódicos] demuestra con ello, en *nuestra* opinión, que sus intenciones *no son honorables*, y que le interesa menos enseñar e ilustrar al pueblo que alcanzar *otros fines exteriores*.

Como esta es *su opinión*, el artículo no puede tener a la vista otra cosa que el logro de fines exteriores. Estos «fines exteriores» no permanecerán ocultos.

El Estado, dice el autor, no solo tiene el derecho, sino también el deber de «silenciar a los charlatanes *no profesiones*». Se refiere a los *adversarios* de sus puntos de vista, porque hace tiempo ha convenido consigo mismo que es un charlatán *profesional*.

Por lo tanto, se trata de acentuar aún más la censura en materia religiosa, se trata de una nueva medida política contra la prensa que apenas ha comenzado a respirar con libertad.

> En nuestra opinión, al Estado se le puede reprochar una indebida tolerancia antes que un excesivo rigor.

Pero el autor del editorial lo ha pensado mejor. Es peligroso hacerle reproches al Estado, de modo que se dirige a las autoridades, y su acusación contra la libertad de prensa se convierte en una acusación contra los censores.

Acusa a estos de aplicar «demasiado poca censura».

> Hasta ahora se ha mostrado una tolerancia reprochable, *no por parte del Estado*, hay que admitirlo, sino por las «*autoridades individuales*», que dejan que la nueva escuela filosófica se permita los más injustificados ataques contra el cristianismo en periódicos y otras obras impresas no destinadas exclusivamente a los lectores científicos.

El autor vuelve a hacer una pausa y a pensarlo mejor. Hace menos de ocho días descubrió que con la libertad de censura había demasiado poca libertad de prensa. Ahora descubre que el rigor de los censores no cuaja en una censura más severa.

Esto hay que volver a arreglarlo.

> Mientras la censura exista, su deber más urgente consiste en extirpar excrecencias tan repulsivas de insolencia juvenil como las que repetidas veces han ofendido nuestros ojos en días recientes.

¡Ojos estúpidos! ¡Ojos estúpidos! Y el «ojo más estúpido resulta ofendido por una expresión que solo puede estar destinada a la capacidad de comprensión de las amplias masas».

Si la censura mitigada permite que aparezcan repulsivas excrecencias, ¿qué puede esperarse de la libertad de prensa? Si nuestros ojos son demasiado estúpidos como para soportar la «insolencia» de lo que ha sido censurado, ¿cómo pueden ser lo bastante fuertes como para tolerar la «audacia» de la prensa libre?

«Mientras la censura exista, su deber más urgente consiste en...». ¿Y cuando ya no exista? La frase tiene que ser interpretada así: «El deber más urgente de la censura consiste en existir todo el tiempo que le sea posible».

Y el autor, una vez más, lo piensa mejor:

> No es nuestra función actuar como fiscales *públicos*, y por lo tanto nos abstenemos de especificaciones más precisas.

¡Qué bondad celestial la de este hombre! Se abstiene de «especificaciones» más precisas cuando solo con signos muy precisos y claros podría probar y demostrar a qué tiende *su* punto de vista. No hace más que emitir palabras vagas, susurradas a medias, de sospecha. Su función no consiste en actuar como fiscal *público*, su función es la de ser un *acusador oculto*.

Por última vez el desdichado lo piensa mejor: su función consiste en escribir editoriales liberales, en representar el «fiel defensor de la libertad de prensa». Por lo tanto, se coloca en la última posición:

> No podemos dejar de protestar contra un procedimiento que, si no es el resultado de una negligencia fortuita, no puede tener otro objetivo que el de poner en riesgo ante la opinión pública a un movimiento de prensa más libre, y dar una victoria fácil a sus oponentes, que temen no alcanzar su meta por un camino recto.

Este defensor de la libertad de prensa, tan audaz como penetrante, enseña que la censura, si no es simplemente el leopardo inglés, que lleva la inscripción: «¡Duermo, no me despertéis!», ha tramado ese «impío» procedimiento a fin de poner en riesgo ante la opinión pública ese movimiento por una mayor libertad de prensa.

¿Puede haber aún necesidad de poner en riesgo a un movimiento que atrae la atención de la censura hacia *negligencias fortuitas* y que espera obtener su renombre público gracias a las *tijeras del censor*?

El movimiento solo puede ser llamado «libre» en la misma medida en que a veces se llama «libre» a la licencia de la desvergüenza. ¿Y no es acaso la desvergüenza de la insensatez y la hipocresía tratar de pasar por defensor del movimiento en favor de una mayor libertad de prensa cuando al tiempo se enseña que la prensa caerá al fango en cuanto dos gendarmes no la lleven sujeta por los brazos?

¿Para qué necesitamos la censura, para qué nos hace falta este editorial si la prensa filosófica se pone en riesgo ella misma ante la opinión pública? El autor, por supuesto, no quiere limitar de ninguna manera *la libertad de investigación científica*.

> En nuestra época se le concede a la *investigación científica*, y con justicia, el campo de acción más amplio e ilimitado.

Pero el siguiente pronunciamiento demostrará qué concepto tiene de la investigación científica este caballero:

> Hay que establecer una clara distinción entre las necesidades de la libertad de investigación científica, que no puede por menos de beneficiar al propio cristianismo, y lo que está más allá de los límites de la investigación científica.

¿Y quién habría de decidir cuáles son los límites de la investigación científica sino el propio investigador? Según el editorial hay que establecer límites para la investigación científica. El editorial, entonces, conoce una *razón oficial* que no aprende de la investigación científica,

sino que le da lecciones, y que, como una providencia sabia, prescribe el largo que debe tener cada cabello para trasformar una barba científica en una de importancia mundial. El editorial cree en la inspiración científica de la censura.

Antes de continuar con estas «necias» explicaciones del editorial respecto de la «investigación científica», ¡deleitémonos un rato con la *filosofía de la religión* del señor H[ermes], su «propia ciencia»!

> La religión es el fundamento del Estado como la condición más necesaria de toda organización social no destinada simplemente a alcanzar algún objetivo externo.
>
> *Demostración*: hasta en su forma más tosca de *fetichismo infantil* eleva al hombre, en cierta medida, por encima de los apetitos sensuales que, si se dejara dominar exclusivamente por ellos, *lo rebajarían hasta convertirlo en un animal* y lo tornarían incapaz de cumplir con ningún propósito más elevado.

El editorial llama al fetichismo la forma *más tosca* de religión. Por lo tanto, admite algo que, incluso sin su consentimiento, todos los hombres de la «investigación científica» reconocen como establecido, a saber: que *el culto al animal* es una forma religiosa *superior* al fetichismo. Pero ¿el culto al animal no rebaja al hombre por debajo del animal mismo, no convierte a este en el dios del hombre?

¡Y qué decir del «fetichismo»! ¡Una erudición de revista barata! El fetichismo está tan lejos de elevar al hombre por *encima* de sus apetitos que más bien resulta ser la *religión de los apetitos sensuales*. La fantasía de los apetitos engaña al adorador de fetiches y lo lleva a creer que un «objeto inanimado» abandonará su carácter natural para satisfacer sus deseos. Por lo tanto, el tosco apetito del adorador de fetiches *destruye* al fetiche cuando este deja de ser su más fiel servidor.

> En las naciones que alcanzaron una significación histórica más elevada, la plenitud de la vida nacional coincide con el desarrollo de su sentido religioso, y el declive de su grandeza y poderío coincide con el de declive de su cultura religiosa.

La verdad se obtendrá si se invierte exactamente la afirmación del autor. Este ha puesto a la historia patas arriba. Efectivamente Grecia y Roma fueron los países de la más alta «cultura histórica» entre los pueblos de la Antigüedad. El apogeo del más grande progreso interno de Grecia coincide con la época de Pericles, y su cenit externo con la época de Alejandro. En la época de Pericles, los sofistas, Sócrates —que puede ser considerado la filosofía encarnada—, el arte y la retórica habían desplazado a la religión. La época de Alejandro fue la de Aristóteles,

quien rechazó la eternidad del espíritu «individual» y el dios de las religiones positivas. ¡Y todavía más Roma! ¡Léase a Cicerón! Las filosofías epicúrea, estoica o escéptica eran las religiones de los romanos cultos cuando Roma llegó al cenit de su carrera. Si con la caída de los antiguos Estados desaparece la religión de los mismos, esto no necesita otra explicación que la de que la «verdadera religión» de los pueblos de la Antigüedad fue el culto de «su nacionalidad», de su «Estado». No fue la caída de las antiguas religiones lo que provocó la de los antiguos Estados, sino a la inversa. Y en una ignorancia como la del autor del editorial se proclama «legislador de la investigación científica» y redacta «decretos» para la filosofía.

> Todo el mundo antiguo estaba destinado a derrumbarse debido a que el progreso que los pueblos hacían en su desarrollo científico implica por necesidad el descubrimiento de los errores en que se basaban sus opiniones religiosas.

Por lo tanto, según el editorial, todo el mundo antiguo pereció porque la investigación científica reveló los errores de las antiguas religiones. ¿No habría perecido si la investigación científica hubiese hecho el silencio en torno a tales errores, si el autor del editorial hubiera recomendado a las autoridades romanas que suprimieran las obras de Lucrecio y Luciano?

Por lo demás, nos tomamos la libertad de aumentar la erudición del señor Hermes por medio de una nota.

En el momento en que se acercaba la caída del mundo antiguo, surgió la *escuela de Alejandría* que intentó demostrar por la fuerza «la verdad eterna» de la mitología griega y su total concordancia «con los datos de la investigación científica». El emperador Juliano también pertenecía a esa tendencia que pensaba que, si mantenía los ojos cerrados, para no verlo, haría desaparecer el nuevo espíritu de la época, que ya se estaba manifestando. ¡Como si estuviéramos detenidos en el resultado del señor H[ermes]! En las religiones de la Antigüedad «las débiles nociones de lo divino estaban veladas por la más profunda noche de errores», y por lo tanto no podían resistir la investigación científica. Con el cristianismo la situación se invierte; tal es la conclusión a que llegaría cualquier máquina de pensar. En verdad, el señor H[ermes] dice:

> Los mejores resultados de la investigación científica solo han servido, hasta ahora, para confirmar las verdades de la religión cristiana.

Aparte del hecho de que todas las filosofías del pasado, sin excepción, fueron acusadas de apostasía por los teólogos, sin omitir siquiera al piadoso Malebranche ni al inspirado Jacob Böhme; aparte de que

Leibniz fue acusado por los campesinos de Brunswick de ser un *Löwenix* (descreído) y por el inglés Clarke y otros partidarios de Newton de ser un ateo; aparte de que el cristianismo —como lo afirman los teólogos protestantes más capaces y coherentes— no puede concordar con la razón, porque la razón «mundana» y la «religiosa» se contradicen entre sí —cosa que dijo Tertuliano con expresión clásica: *verum est quia absurdum est* (es verdad porque es absurdo)—; aparte de todo esto, ¿cómo es posible demostrar la concordancia de la investigación científica con la religión si no es obligando a la investigación a convertirse en religión dejando que siga su mismo camino? Lo menos que se puede decir es que la coacción añadida no constituye una prueba.

Está claro que, si de antemano solo reconocéis como investigación científica lo que concuerda con vuestra propia opinión, no resultará a uno difícil hacer pronósticos. Pero, entonces, ¿qué ventaja tiene la afirmación de uno sobre la del brahmán indio que demuestra la santidad de los Vedas reservándose solo para sí el derecho de leerlos?

Sí, dice H[ermes], «investigación científica». Pero toda investigación que contradiga al cristianismo «se detiene a mitad de camino» o «toma un camino equivocado». ¿Es posible apañarse de manera más cómoda los argumentos?

Una vez que la investigación científica «se ha *aclarado* a sí misma el contenido de sus descubrimientos, no contradecirá jamás a las verdades del cristianismo», pero al mismo tiempo el Estado tiene que asegurar que esta «aclaración» resulte imposible, porque la investigación no debe dirigirse nunca a la capacidad de comprensión de las masas, o sea, que nunca tiene que tornarse popular y clara *para sí misma*. Aunque sea atacada por todos los periódicos no científicos de la monarquía, debe ser modesta y guardar silencio.

El cristianismo excluye la posibilidad de «cualquier nueva decadencia», pero la policía debe mantenerse vigilante a fin de que los periodistas filósofos no traigan la decadencia; debe mantener una vigilancia más estricta. El error será reconocido como tal y por sí mismo en la lucha con la verdad, sin necesidad de ser reprimido por la fuerza exterior. Pero el Estado tiene que facilitar la lucha de la verdad privando a los defensores del «error», no por cierto de la libertad interna, que no puede arrebatarles, sino de la posibilidad de esa libertad, de la posibilidad de la existencia.

El cristianismo está seguro de la victoria, pero, según el señor H[ermes], no tanto que pueda rechazar la ayuda de la policía. Si desde el comienzo todo lo que contradice vuestra fe es un error y debe ser tratado como tal, ¿qué puede distinguir vuestra pretensión de la de los mahometanos o de la pretensión de cualquier otra religión? ¿Acaso la filosofía tiene que adoptar distintos principios para cada país, de acuerdo

con el dicho «distintos países, distintas costumbres», a fin de no contradecir las verdades fundamentales del dogma? ¿Tienes que creer en un país que 3 × 1 = 1, en otro que las mujeres no poseen alma y en otro que en el cielo se bebe cerveza? ¿No hay una naturaleza *humana universal*, así como existe una naturaleza universal de las plantas y de los cuerpos celestes? La filosofía pregunta qué es la verdad, no qué se reconoce como tal; qué es la verdad para todos los hombres, no qué es la verdad para los individuos: las verdades metafísicas de la filosofía no conocen los límites de la geografía política; sus verdades políticas saben muy bien dónde empiezan los «límites» como para confundir el horizonte ilusorio de las cosmovisiones y las concepciones populares particulares con el verdadero horizonte de la mente humana. H[ermes] es el más débil de los defensores del cristianismo.

Su única prueba en favor del cristianismo es su *larga existencia.* ¿No ha existido también la filosofía desde Tales hasta nuestros días y no tiene, precisamente ahora, de acuerdo con H[ermes] mismo, con mayores pretensiones, la opinión más elevada que nunca de su propia importancia?

¿Cómo demuestra ahora H[ermes] de modo conclusivo que el Estado es un Estado «cristiano», que en lugar de ser una asociación libre de seres humanos morales es una asociación de creyentes, que su propósito, en lugar de convertir la libertad en una realidad, consiste en trasformar el dogma en realidad? «Todos nuestros Estados europeos tienen el cristianismo como base».

¿El Estado francés también? La *Charte*, en el artículo 3, no dice «que todos los cristianos» o que «solo los cristianos», sino que «*tous les Français* son igualmente elegibles para los puestos civiles y militares».

El Código Civil prusiano también dice en su parte II, sección XIII: «El deber *primario* del jefe supremo del Estado consiste en mantener tanto la paz interior como la exterior y la seguridad, y en proteger de violencias e intromisiones a todos y cada uno en lo que les pertenece».

Pero de acuerdo con el § 1, el jefe supremo del Estado unifica en su persona todos los «deberes y derechos del Estado». No dice que el deber principal del Estado sea la represión de los errores heréticos y la bienaventuranza en el otro mundo.

Pero si en verdad algunos Estados europeos están basados en el cristianismo, ¿se corresponden con su propio concepto? La «pura existencia» de una condición, ¿constituye ya un derecho a esa condición?

En opinión de nuestro H[ermes], ello es así, pues recuerda a los partidarios del joven hegelianismo «que, de acuerdo con las leyes en vigor, en la mayor parte del Estado *el matrimonio no consagrado por la Iglesia* es declarado *concubinato* y como tal está castigado *por la policía*».

Por consiguiente, si «el matrimonio no consagrado por la Iglesia» es considerado en la zona del Rin, de acuerdo con el Código de Napoleón,

como «matrimonio», y en la zona del Spree, de acuerdo con el Código Civil prusiano, como «concubinato», el castigo «policial» tiene que ser un argumento para los «filósofos», en el sentido de que lo que aquí es conforme a derecho, allí no lo es, de que no es el Código de Napoleón el que tiene el concepto científico, moral y razonable sobre el matrimonio, sino el Código Civil prusiano. Esta «filosofía del castigo policial» puede ser convincente en otras partes pero no en *Prusia.* Por lo demás, en el §12, parte II, sección 1, se muestra cuán poca inclinación tiene el Código Civil prusiano hacia el matrimonio «santificado».

> Pero un matrimonio permitido por las leyes del *Estado regional* no pierde nada de su validez *civil* por el hecho de que no se haya solicitado la dispensa de las autoridades espirituales o estas la hayan negado.

También aquí, en Prusia, el matrimonio se encuentra parcialmente emancipado de las «autoridades espirituales», y su validez «civil» es distinta de la «eclesiástica».

Ni hace falta decir que nuestro gran filósofo cristiano del Estado no tiene una opinión muy «elevada» del Estado.

> Dado que nuestros Estados no son solo *asociaciones basadas en el derecho*, sino, al mismo tiempo, verdaderas *instituciones educacionales*, con la única diferencia de que extienden su cuidado a un campo más *amplio* que las instituciones destinadas a la educación de la juventud, etc., toda la educación pública se basa en los fundamentos del cristianismo.

La educación de nuestros escolares se basa tanto en los clásicos de la Antigüedad y en las ciencias en general como en el catecismo.

El Estado, según H[ermes], se distingue de un hogar para niños, no por el contenido, sino por el tamaño; extiende sus «cuidados» a un campo más amplio.

Pero la verdadera «educación pública» del Estado es más bien la existencia racional y pública del Estado; este educa a sus miembros convirtiéndolos en miembros del Estado, convirtiendo los objetivos de los individuos en objetivos generales, los toscos apetitos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual; el individuo se goza en la vida de la totalidad y esta en la convicción del individuo.

Por otra parte, el editorial convierte al Estado, no en una asociación de seres humanos libres que se educan mutuamente, sino en un montón de adultos cuyo destino consiste en ser educados desde arriba y en pasar del aula escolar «más estrecha» a la «más amplia».

Esta teoría de la educación y del sometimiento a tutela es formulada aquí por un defensor de la libertad de prensa que, en su amor por esta lindeza, hace notar las «negligencias de la censura» y sabe retratar la

«capacidad de comprensión de las masas» en el lugar adecuado —(quizá la capacidad de comprensión de las masas le ha parecido *últimamente* tan precaria al *Kölnische Zeitung* porque estas han perdido la capacidad de comprender las virtudes del «periódico no filosófico»)— y que aconseja a los hombres de ciencia que tengan una opinión para el escenario y otra para entre bambalinas.

Así como el editorial nos mostró su concepción «*chata*» del Estado, así nos explicará ahora su *vulgar concepción del «cristianismo»*.

> Todos los artículos periodísticos del mundo no convencerán a una población que se siente bien y feliz en general de que se encuentra en una espantosa situación.

¡Y de qué manera! ¡La sensación *material* de bienestar y dicha es más concluyente contra los artículos periodísticos que la confianza beatificadora y victoriosa de la fe! H[ermes] no canta «Nuestro Dios es una sólida fortaleza». El corazón realmente creyente de las «masas» debía estar más expuesto a la corrosión de la duda que la mundana y refinada cultura de los «pocos».

H[ermes] tiene incluso menos miedo «de la incitación a la insurrección en un Estado *bien ordenado*» que en una «Iglesia bien ordenada», que además es conducida a la verdad total por el «espíritu de Dios». ¡Magnífico creyente! ¡Y ahora, antes que nada, el motivo! ¡Los artículos políticos se encontrarían al alcance de la comprensión de las masas, pero los artículos filosóficos estarían más allá de esa comprensión!

Si finalmente comparamos la advertencia del editorial —«Las medidas *a medias* que se han tomado recientemente contra los jóvenes hegelianos han tenido las consecuencias que por lo general tienen las medidas tomadas a medias»— con el *ingenuo* deseo de que los últimos pasos dados por los hegelianos «no les acarreen consecuencias *demasiado desfavorables*», podemos entender las palabras de Cornualles en *El rey Lear*:

> No sabe lisonjear, es un hombre honrado, franco, no sabe mentir. Si la verdad es acogida benevolentemente, tanto mejor; si no agrada, siempre le queda el mérito de ser veraz. ¡Ah!, conozco algunos de esos bribones que, bajo una exterioridad de franqueza y hombría de bien, ocultan una alma más artificiosa y corrompida que veinte cortesanos juntos, consumados en el arte de la política y la lisonja[9].

Nos parecería estar insultando a los lectores del *Rheinische Zeitung*, si los creyéramos satisfechos con la exhibición cómica antes que con

9. W. Shakespeare, *El rey Lear*, acto 2.º, escena 2.

las actividades serias de un *ci-devant* liberal, «un joven de antes» que es puesto en el lugar que le corresponde. Queremos decir unas palabras sobre «*el asunto mismo*». Mientras estuvimos ocupados en una polémica con el enfermizo artículo, no resultaba correcto interrumpirlo en el proceso de la autoaniquilación. Primero se formula la pregunta: «¿Debe la filosofía discutir también en los periódicos temas de religión?».

Esta pregunta solo puede ser contestada criticándola.

La filosofía, y sobre todo la alemana, tiene una propensión a la soledad, al encierro sistemático, a la desapasionada contemplación de sí misma que la opone desde el comienzo, en su extrañamiento, a los incisivos periódicos, rabiosamente actuales, cuyo único placer reside en la comunicación. La filosofía, tomada en su desarrollo sistemático, es impopular. Al lego le parece que su secreto urdir dentro de sí misma es una ocupación tan extravagante como poco práctica. Se la considera de la misma manera que a un profesor de magia, cuyos encantamientos parecen pomposos porque son ininteligibles.

La filosofía, de acuerdo con su carácter, no ha dado jamás el primer paso en el sentido de remplazar las ascéticas vestiduras sacerdotales por el ligero atuendo convencional de los periódicos. Pero los filósofos no crecen del suelo como setas; son el producto de su época y su pueblo, cuya savia más sutil, preciosa e invisible circula por las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye ferrocarriles con las manos de los obreros, construye también los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no se encuentra fuera del mundo, del mismo modo que el cerebro del hombre no está fuera de este porque no esté ubicado en su estómago. Pero es claro que la filosofía está en el mundo con su cerebro antes de pararse sobre la tierra con sus pies, en tanto que muchas otras esferas humanas se encuentran arraigadas en la tierra, con los pies en ella, y recogen los frutos del mundo con las manos antes de hacerse idea alguna de que la «cabeza» también pertenece al mundo, o de que este es el mundo de la cabeza.

Como toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su época, llegará el momento en que la filosofía entre en contacto y reacción mutua con el mundo contemporáneo real, no solo internamente, por su contenido, sino también en lo exterior, por su apariencia. La filosofía dejará entonces de ser un sistema específico frente a otros sistemas específicos y se convertirá en filosofía en general frente al mundo, en la filosofía del mundo del presente. Las características formales que atestiguan que la filosofía ya ha alcanzado esa importancia, que es el alma viva de la cultura, que se está haciendo mundana y que el mundo se está tornando filosófico, fueron las mismas en todos los tiempos: cualquier libro de historia mostrará repetidos con fidelidad estereotipada los sencillísimos rituales que indican en forma inconfundible la entrada de la

filosofía en los salones y en los cuartos de los sacerdotes, en las oficinas de los periódicos y en las antesalas de los tribunales, en el odio y el amor del pueblo de la época. La filosofía es introducida en el mundo por el clamor de sus enemigos, que revelan su propia infección interior por sus desesperadas peticiones de ayuda contra la llamarada de las ideas. Estos gritos de sus enemigos tienen tanto significado para la filosofía como el primer grito de un niño para el ansioso oído de la madre; son el grito, de las ideas que han roto la ordenada cáscara jeroglífica del sistema para convertirse en ciudadanas del mundo. Los coribantes y los cabiros[10], que con el redoble de tambores anuncian al mundo el nacimiento del niño Zeus, se vuelven primeramente contra el sector religioso de los filósofos, en parte porque su instinto inquisitorial sabe sostenerse gracias al elemento sentimental del público, en parte porque el público, al que también pertenecen los adversarios de la filosofía, solo puede palpar la esfera ideal de la filosofía con sus antenas ideales, y el único campo de ideas en cuyo valor cree el público tanto como en el sistema de las necesidades materiales es el de las ideas religiosas; y, finalmente, porque la religión no polemiza contra un sistema específico de filosofía, sino contra la filosofía en general de los sistemas específicos.

La verdadera filosofía del presente no difiere, en lo que respecta a ese destino, de las verdaderas filosofías del pasado. Dicho destino es más bien una prueba que la historia le debía a su verdad.

Y durante seis años los periódicos alemanes han clamado contra el sector religioso de la filosofía calumniándolo, desfigurándolo y parodiándolo[11]. El *Allgemeine Augsburger* cantó arias de gran virtuosismo, casi todas las oberturas repetían el tema de que la filosofía no era digna de ser discutida por la mujer sabia, de que era una huera jactancia juvenil, una moda para camarillas desilusionadas. Pero a pesar de todo eso, no fue posible librarse de ella, y se siguió haciendo sonar el tambor, porque en sus conciertos de maullidos antifilosóficos el *Augsburger* toca un solo instrumento: el monótono tamboril. Todos los periódicos alemanes, desde el *Berliner politisches Wochenblatt*[12] y el *Hamburger Correspondent*[13] hasta los diarios locales, hasta el *Kölnische Zeitung*, todos vo-

10. *Coribantes*: sacerdotes de la diosa Cibeles; *cabiros*: sacerdotes de los antiguos dioses griegos del mismo nombre.

11. Alusión a la enconada polémica de la prensa reaccionaria alemana contra la crítica filosófica de la religión, que comenzó con el libro de David F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 vols., 1835 y 1836.

12. («Semanario político de Berlín»). Periódico sumamente reaccionario que apareció entre 1831 y 1841 con colaboraciones de K. Haller, Leo y Raumer. Contaba con el apoyo y la protección del príncipe heredero Federico Guillermo (Federico Guillermo IV a partir de 1840).

13. Título abreviado de la *Staats und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Korrespondenten* («Gaceta estatal y científica del corresponsal independiente

ciferaron acerca de Hegel y Schelling, Feuerbach y Bauer, el *Deutsche Jahrbücher*[14], etc. Al cabo despertaron la curiosidad del público, que quiso ver al Leviatán con sus propios ojos, tanto más cuanto que los artículos semioficiales amenazaban a la filosofía con dictarle su esquema legítimo desde las instancias del Gobierno. Y fue entonces cuando la filosofía apareció en los periódicos. Había guardado silencio mucho tiempo ante la autocomplaciente superficialidad que se jactaba, en unas pocas y rancias frases periodísticas, de que podía disipar en un soplo, como si fuesen otras tantas pompas de jabón, años de estudio genial, los costosos frutos de la abnegada soledad, los resultados de la lucha de la contemplación, invisible pero paulatinamente agotadora. La filosofía incluso *protestó contra los periódicos*, afirmando que eran un campo inadecuado, pero a la postre tuvo que romper su silencio, se convirtió en una corresponsal periodística, e —insólita diversión— a los locuaces proveedores de periódicos se les ocurrió de pronto que la filosofía no es alimento para el público que los lee, y no pudieron dejar de llamar la atención de los gobiernos hacia la deshonestidad que significaba introducir problemas de filosofía y religión en la esfera periodística, no para esclarecer al público, sino para lograr objetivos ulteriores.

¿Qué puede decir de tan malo la filosofía sobre la religión o sobre sí misma que el clamor periodístico no le haya achacado hace tiempo en términos peores y más frívolos? No necesita más que repetir lo que ustedes, capuchinos antifilosóficos, han predicado sobre ella en miles y miles de polémicas, y con eso habrá dicho lo peor.

Pero la filosofía habla de los temas religiosos y filosóficos en forma distinta a como lo han hecho ustedes. Ustedes hablan sin haberlos estudiado, ella lo hace después de estudiar; ustedes apelan a la emoción, ella a la razón; ustedes insultan, ella enseña; ustedes prometen el cielo y la tierra, ella no promete nada más que la verdad; ustedes exigen fe en la fe de ustedes, ella no exige fe en sus resultados, sino la prueba de la duda; ustedes aterrorizan, ella calma. Y en verdad la filosofía tiene bastante sabiduría terrena para saber que sus resultados no adulan el deseo de placer ni el egoísmo del mundo celestial o el terrenal. Pero el público que ama la verdad y el conocimiento por sí mismos podrá medirse, en términos de discernimiento y moralidad, con los escribas ignorantes, serviles, incoherentes y mercenarios. Es de suponer que alguno, por causa de la poca solidez de su intelecto o de sus opiniones, pueda interpretar en forma errónea a la filosofía, pero ¿acaso no creen ustedes,

de Hamburgo»). Apareció diariamente en la década del cuarenta. Y era reaccionaria y monárquica.

14. Título abreviado del periódico literario y filosófico de los jóvenes hegelianos: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* («Anuarios alemanes de ciencia y arte»). Publicado en Leipzig y editado por Arnold Ruge entre julio de 1841 y enero de 1843.

protestantes, que los católicos interpretan mal el cristianismo, no le reprochan a la religión cristiana los desdichados tiempos de los siglos VIII y IX, la Noche de San Bartolomé y la Inquisición? Hay pruebas concluyentes de que el odio de la teología protestante hacia los filósofos surge en gran medida de la tolerancia de la filosofía hacia la confesión particular como tal. Feuerbach y Strauss fueron objeto de más reproches por afirmar que los dogmas católicos eran cristianos que por asegurar que los dogmas del cristianismo no eran dogmas de la razón.

Pero si alguno que otro individuo no puede digerir la filosofía moderna y muere de indigestión filosófica, ello no es una prueba en contra de la filosofía, del mismo modo que la muerte ocasional de unos cuantos pasajeros por el estallido de una caldera de locomotora no es una prueba en contra de la mecánica.

El problema de si en los periódicos se pueden discutir temas filosóficos y religiosos se resuelve en su propia vacuidad.

Si estos problemas tienen ya un interés para el público como *problemas periodísticos*, entonces es que se han convertido en *problemas actuales*. Así pues, no se trata ya de si deben ser discutidos, sino de dónde y cómo se los discutirá, si dentro de los límites de la familia y en los hoteles, si en las escuelas y las iglesias, pero no en la prensa; por los oponentes de la filosofía, pero no por los filósofos; en el oscuro lenguaje de la opinión privada, pero no en el esclarecedor lenguaje de la razón pública. Entonces se trata de si lo que vive en la realidad pertenece al dominio de la prensa. Ya no es un problema de un contenido particular de la prensa, sino del problema general de si la prensa debe ser realmente tal, es decir, una prensa libre.

Del primer problema separamos por completo el segundo: «En un supuesto Estado cristiano, ¿debe la política ser tratada filosóficamente por los periódicos?».

Si la religión se convierte en una cualidad política, en un objeto de la política, parece que no hay necesidad de mencionar que los periódicos no solo pueden discutir los objetos políticos, sino que tienen que hacerlo. Desde el comienzo parece que la sabiduría de este mundo, la filosofía, tiene más derecho a ocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la sabiduría del otro mundo: la religión. Aquí no se trata de si se debe filosofar sobre Estado, sino de si se debe filosofar bien o mal, filosófica o antifilosóficamente, con prejuicios o sin ellos, con conciencia o sin ella, coherente o incoherentemente, en una forma del todo racional o solo racional a medias. Si convertís a la religión misma en una teoría del derecho de Estado, entonces convertís a la religión en una filosofía.

¿No fue sobre todo el cristianismo el que separó la Iglesia del Estado?

¡Léase *De civitate Dei*, de san Agustín; estúdiese a los padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo, y después dígasenos cuál es el «Esta-

do cristiano», si la Iglesia o el Estado! ¿Acaso no desmiente vuestra teoría hasta el último minuto de vuestra vida práctica? ¿Consideráis erróneo apelar a los tribunales cuando se os estafa? Pero el Apóstol[15] escribe que eso está mal. ¿Ofrecéis la mejilla derecha cuando se os abofetea en la izquierda, o iniciáis más bien un juicio por agresión? Y sin embargo los evangelios prohíben tal cosa. ¿No reclamáis un derecho racional en este mundo? ¿No os quejáis ante la menor elevación de las tasas? ¿No os saca de vuestras casillas la mínima vulneración de la libertad personal? Y, sin embargo, se os ha dicho que los sufrimientos de esta vida no tienen comparación con la dicha futura, que la pasividad en sufrir y la bienaventuranza de la esperanza son virtudes cardinales.

¿Acaso la mayoría de vuestros procedimientos judiciales y leyes civiles no tienen relación con la propiedad? Pero se os ha dicho que vuestros tesoros no son de este mundo. O, si apeláis a la necesidad de dar al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios, considerad no solo a la riqueza, sino, por lo menos, también a la razón libre como césar de este mundo, y la «acción de la libre razón» la llamamos filosofar.

En la Santa Alianza[16], al comienzo, cuando se iba a formar una confederación casi religiosa de Estados y la religión iba a ser el lema estatal de Europa, *el papa* mostró una profunda sensatez y una perfecta coherencia al negarse a unirse a ella, porque en su opinión el vínculo cristiano universal entre las naciones era la Iglesia y no la diplomacia, no una alianza mundana de Estados.

El Estado verdaderamente religioso es el teocrático; el príncipe de tales Estados tiene que ser o bien, como en el Estado judío, Jehová mismo, o bien, como en el Tíbet, el Dalai Lama o, en fin, como correctamente lo exige Görres a los Estados cristianos en su última obra[17], estos tienen que someterse en conjunto a una Iglesia que es una «Iglesia infalible». Porque si, como en el protestantismo, no existe un jefe supremo de la Iglesia, la dominación de la religión no es otra cosa que la religión de la dominación, el culto de la voluntad del Gobierno.

En cuanto un Estado incluye a varias confesiones con iguales derechos, ya no puede ser un Estado religioso sin violentar a las confesiones particulares; una Iglesia que condene como herejes a los miembros de

15. Primera Carta de Pablo a los corintios 6,7-8.

16. La Santa Alianza fue un pacto entre las potencias contrarrevolucionarias frente a todos los movimientos progresistas de Europa. Fue creada en París tras la victoria sobre Napoleón, el 26 de septiembre de 1815, por iniciativa del zar Alejandro I. Junto a Austria y Prusia se alinearon casi todos los Estados europeos. Los monarcas se comprometieron a ayudarse mutuamente, a mantener el sistema monárquico y la religión cristiana, y a preservar a los Estados de las fiebres revolucionarias.

17. Se refiere a la obra de Joseph Görres, *Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung* (1842).

otra confesión, que haga que hasta el último trozo de pan dependa de la fe, que convierta al dogma en el vínculo entre los individuos y su existencia como ciudadanos del Estado. Preguntad a los habitantes católicos de la «pobre y verde Erín»[18], preguntad a los hugonotes[19] de antes de la Revolución francesa: no apelaron a la religión, dado que su religión no era la del Estado, apelaron a los «derechos de la humanidad», y la filosofía interpreta los derechos de la humanidad y exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana.

¡Pero el racionalismo limitado, que apenas es la mitad del racionalismo, y que es tan incrédulo como teológico, dice que el espíritu cristiano universal, no importa cuáles sean las diferencias confesionales, tiene que ser el espíritu del Estado! Separar de la religión positiva el espíritu general de la religión es la máxima irreligiosidad, el desenfreno de la razón mundana. Esta separación de la religión, por un lado, y de sus dogmas e instituciones, por el otro, equivale a afirmar que el espíritu universal del derecho debe reinar en el Estado, no importa cuáles sean las leyes definidas y las instituciones positivas del derecho.

Si os jactáis de encontraros tan por encima de la religión y las definiciones positivas de esta, ¿qué reproche podéis hacerles a los filósofos cuando estos quieren que la separación sea completa y no solo a medias, cuando no llaman cristiano al espíritu universal de la religión, sino espíritu humano?

Los cristianos viven en Estados con distintas constituciones, algunos en una república, otros en una monarquía absoluta y otros en una monarquía constitucional. El cristianismo no decide respecto de la *bondad* de las constituciones, porque no conoce ninguna distinción entre ellas. Enseña, como tiene que hacerlo la religión: someteos a la autoridad, porque *toda autoridad* es ordenada por Dios. Por consiguiente, el derecho de las constituciones estatales no tiene que ser juzgado de acuerdo con el cristianismo, sino de acuerdo con la naturaleza, con la esencia del Estado mismo; no de acuerdo con la sociedad cristiana, sino de acuerdo con la naturaleza de la sociedad humana.

El Estado bizantino era el Estado propiamente religioso, porque en él los dogmas eran cuestiones de Estado; pero el Estado bizantino era el

18. Antiguo nombre de Irlanda.

19. Protestantes calvinistas de Francia, de los siglos XVI y XVII. Al comienzo del movimiento fueron principalmente burgueses y artesanos, pero después la nobleza del sur de Francia y un sector de los señores feudales, insatisfechos con la política de centralizar la monarquía, dominaron el movimiento. El desarrollo de este condujo a la guerra civil entre los católicos y los hugonotes, que comenzó en 1562, se intensificó después de la Noche de San Bartolomé y duró, con intermitencias, hasta 1594. El Edicto de Nantes, de 1598, concedió a los hugonotes libertad de religión, pero el Gobierno y la Iglesia católica continuaron persiguiéndolos.

peor de todos. Los Estados del *ancien régime* eran los más cristianos y, sin embargo, en no menor medida, Estados que obedecían a la «la voluntad de la corte».

Existe un dilema al que el «sano» entendimiento humano no puede poner resistencia.

O el Estado cristiano responde al concepto del Estado, esto es, ser la realización de la libertad racional, y entonces, para que sea un Estado cristiano, solo se le puede exigir que sea un Estado racional; y en ese caso basta con desarrollar el Estado a partir de la razón de las relaciones humanas, obra que realiza la filosofía. O el estado de libertad racional no puede desarrollarse a partir del cristianismo y entonces concederéis que este desarrollo no reside en la tendencia del cristianismo, porque este no desea un mal Estado, y cualquier Estado que no sea la encarnación de la libertad racional es un mal Estado.

Respondáis el dilema de la manera que queráis, siempre tendréis que conceder que el Estado no puede estar constituido por la religión, sino por la razón de la libertad. Solo la más crasa ignorancia puede afirmar que esa teoría, esto es, la emancipación del concepto de Estado, es un capricho pasajero de los filósofos modernos.

La filosofía no ha hecho en la política nada que la física, las matemáticas, la medicina, todas las ciencias, no hayan hecho dentro de su propia esfera. Bacon de Verulam declaró que la física teológica era una virgen consagrada a Dios y estéril; emancipó la física de la teología, con lo que la tornó fructífera[20]. Del mismo modo que no preguntáis al médico si tiene fe, tampoco hay que preguntárselo al político. Inmediatamente antes y después de la época de los grandes descubrimientos de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado: el centro de gravedad del Estado se encontró dentro del Estado mismo. Así como varios gobiernos europeos trataron de aplicar este resultado, con la superficialidad inicial de la práctica, al sistema de equilibrio de los Estados, así también comenzaron primero Maquiavelo y Campanella, después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, a considerar el Estado desde la perspectiva del hombre y a desarrollar sus leyes naturales a partir de la razón y la experiencia, no de la teología, de la misma manera que Copérnico no se dejó influir por la supuesta orden de Josué, de que el sol se detuviera sobre Gedeón y la luna sobre el valle de Ajalón. La filosofía moderna no ha hecho otra cosa que continuar con una obra ya inicia-

20. Véase la cita: «... causam finalium inquisitio sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nihil perit» (la búsqueda de las causas finales es estéril y no alumbra nada, al igual que una virgen consagrada a Dios), en F. Bacon, *De dignitate augmentis sciencia-rum* 1, *liber* III, cap. V, Wiceburg, 1779, p. 252.

da por Heráclito y Aristóteles. De forma que no estáis polemizando con la razón de los filósofos modernos, sino con la filosofía siempre nueva de la razón. Sin embargo, la ignorancia que quizás descubrió ayer o anteayer en el *Rheinische* o en el *Königsberger Zeitung*[21] por primera vez las antiquísimas ideas sobre el Estado, esa ignorancia considera las ideas de la historia como ocurrencias trasnochadas de ciertos individuos, solo porque le parecen nuevas y sobrevenidas repentinamente. Olvida que ha asumido el viejo papel del doctor de la Sorbona que consideró su deber acusar en público a Montesquieu porque este era lo bastante frívolo como para afirmar que la cualidad política —y no la virtud de la Iglesia— era la más alta cualidad en el Estado. Olvida que ha asumido el papel de Joachim Lange, quien denunció a Wolff porque su doctrina de la predestinación provocaría la deserción de los soldados y por lo tanto un relajamiento de la disciplina militar y, finalmente, el derrumbe del Estado. Y por último olvida que el Código Civil prusiano proviene de la misma escuela filosófica que «ese lobo»[22] y que el Código de Napoleón nace, no en el antiguo testamento, sino en la escuela de ideas de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau y Montesquieu, y de la Revolución francesa. La ignorancia es un demonio, tememos, que todavía representará más de un drama. Los más grandes poetas griegos estuvieron en lo cierto cuando la presentaron como el destino trágico en los terribles dramas de las casas reales de Micenas y Tebas.

En tanto que los primeros maestros filosóficos del derecho constitucional explicaron la constitución del Estado bien a partir de las inclinaciones, sean las de la ambición o sean las de la sociabilidad, bien a partir de la razón, aunque no de la razón de la sociedad, sino de la del individuo, la visión ideal y más profunda de la filosofía moderna la explica a partir de la idea de totalidad. Considera al Estado como el gran organismo en el cual ha de encontrar realización la libertad del derecho, de la moral y de la política, y en el que el ciudadano individual obedece en las leyes del Estado solo las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana. *Sapienti sat*[23].

Terminaremos con una nueva despedida filosófica dirigida al *Kölnische Zeitung*. Era razonable por su parte incorporar a un liberal «de otros tiempos». Se puede ser, con suma comodidad, un liberal y un reaccionario al mismo tiempo; no hace falta más que la suficiente habilidad

21. *Königsberger Zeitung*: título abreviado del diario *Königlich-Preussische Staats-Kriegs und Friedens-Zeitung* («Real Gaceta Prusiana del Estado, la Guerra y la Paz»), publicado en Königsberg de 1752 a 1850. En la cuarta década del siglo XIX fue un periódico burgués progresista.

22. Lobo en alemán es *Wolf*. Marx parece jugar con el nombre del filósofo mencionado unas líneas antes.

23. «Suficiente para el hombre sabio».

para dirigirse solo a los liberales del pasado reciente, que no conocen otro dilema que el de Vidocq, «prisionero o carcelero». Más razonable aún era que el liberal del pasado reciente combatiera a los liberales de la actualidad. Sin partidos no hay desarrollo, sin separación no hay progreso. Esperamos que con el editorial del n.º 179 del *Kölnische Zeitung* haya comenzado una nueva era, la era del carácter.

LA ESENCIA PARTICULAR DE LA RELIGIÓN COMO NORMA DEL ESTADO
Comentario al artículo 2 de la Instrucción sobre la censura prusiana[1]

El artículo 2 dice:

> La finalidad [de la censura] es actuar contra todo lo que contradiga los principios generales de la religión, sin preocuparse de las opiniones y doctrinas de los diversos partidos religiosos, así como de las sectas toleradas por el Estado.

En 1819 reinaba todavía el racionalismo, el cual entendía bajo el término genérico de religión lo que él llamaba religión racional. Este *punto de vista racionalista* es también el punto de vista del edicto sobre la censura; dicho edicto resulta inconsecuente al situarse en un punto de vista irreligioso con vistas a proteger la religión. En efecto, es contrario a los principios generales de la religión separar sus principios generales de su contenido positivo y de carácter determinado; cada religión cree diferenciarse a través de su *esencia determinada* del resto de religiones *imaginarias* y justo a través de su *determinación* de ser la verdadera religión. La nueva instrucción omite en su cita del artículo 2 *la apostilla restrictiva* que deja fuera del derecho de inviolabilidad a los diversos partidos religiosos y a las sectas, pero no se queda ahí y añade el siguiente comentario:

1. Fragmento de las «Observaciones sobre la novísima Instrucción de censura prusiana». El 24 de diciembre de 1841, Federico Guillermo IV de Prusia promulgó una nueva Instrucción sobre la censura de prensa que, aparentemente, atenuaba los rigores del Edicto de 1819, vigente hasta entonces. Marx intenta poner de manifiesto la falsedad de esa «liberalización» con estas «observaciones» que envió, el 10 de febrero de 1842, a Arnold Ruge para que las publicase en los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* («Anales alemanes de ciencia y arte»). Prohibidas a su vez por la nueva censura, aparecieron finalmente en *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (Zúrich), vol. 1, 1843. El texto sigue en MEW 1, Dietz, Berlín, 1958, pp. 10-13 {Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1982, pp. 155-158}.

> No debe tolerarse nada que atente contra la religión *cristiana* en general o contra una *enseñanza concreta* de una manera *frívola u hostil*.

El antiguo edicto no decía palabra alguna de la religión *cristiana*; pero distinguía la religión de *todos* los partidos religiosos y de las sectas. La instrucción actual no solo no se contenta con identificar religión con religión *cristiana*, sino que *añade la doctrina determinada*. ¡Delicioso engendro de nuestra ciencia que se ha vuelto cristiana! ¿Quién tendrá todavía el valor de decir que esta instrucción no va poner a la prensa nuevas cadenas? No hay que atacar a la religión *ni en general, ni en particular*. ¿Acaso os imagináis que esas cadenas van a ser unas cadenas de rosas por el uso de los términos *frívola* u *hostil*? ¡Qué hábil formulación: *frívola* u *hostil*! El adjetivo *frívolo* se dirige a la decencia del burgués, es el vocablo exotérico hacia el mundo; pero el adjetivo *hostil* es susurrado al oído del censor, y es la interpretación legal de la frivolidad. Ya encontraremos más de una vez en esta instrucción nuevos ejemplos de este delicado tacto que sabe decir al público el vocablo subjetivo que le ruboriza, pero que habla al censor en términos objetivos, que ponen pálidos a los escritores. Con tales mañas se puede poner hasta la Biblia en verso.

¡Y en qué extrañas contradicciones se lía esta instrucción sobre la censura! Solo es frívolo el pseudoataque referido a aspectos parciales del fenómeno, sin tener la seriedad y la profundidad necesarias que permitan llegar al meollo de la cosa, esto es, solo es frívolo volverse contra *algo exclusivamente particular tomado como tal*. Si está prohibido atacar a la religión cristiana en general, entonces solo está permitido atacarla frívolamente. Por el contrario, el ataque contra los principios generales de la religión, contra su esencia, contra lo específico, *en tanto que es manifestación* de la esencia, es un ataque hostil. El ataque a la religión no puede ser más que *frívolo u hostil*; no hay tercera vía. Esta inconsecuencia en que cae la instrucción es, a decir verdad, solo *apariencia*, pues descansa sobre la apariencia de que todavía está permitido *algún tipo* de ataque a la religión; pero basta mirar las cosas sin prejuicios para darse cuenta de que esa apariencia es solo una apariencia. No hay que atacar la religión ni de manera hostil, ni frívolamente, ni en general, ni en particular; en una palabra, de *ninguna manera*.

Pero si esta instrucción, en abierta contradicción con el edicto de 1819, pone nuevas cadenas a *la prensa filosófica*, debería al menos ser lo suficientemente consecuente como para deshacerse de las trabas que aquel edicto racionalista impusiera a la *prensa religiosa*. La instrucción asigna también a la censura la tarea de «oponerse a toda intromisión fanática de los artículos de fe en la política y a la *confusión de ideas* que se produciría por esa causa».

Hay que reconocer, a decir verdad, que la nueva instrucción es lo suficientemente hábil al omitir esta tarea en su *comentario*, lo que no obsta para que lo recoja en la *cita del Artículo 2*. ¿Qué significa: «toda intromisión fanática de los artículos de fe en política»? Esto quiere decir: permitir que los artículos de fe, según su naturaleza específica, determinen al Estado; esto quiere decir: convertir *la esencia particular de la religión en norma del Estado*. El antiguo edicto podía, con razón de causa, luchar contra esa confusión de ideas porque la religión particular y su contenido específico están sometidos a la crítica. Claro que el viejo edicto se apoyaba en el *racionalismo* superficial y ligero que vosotros mismos despreciáis. Pero vosotros, los que fundamentáis el Estado, hasta en sus más íntimos detalles, en la *fe* y el *cristianismo*, vosotros que ansiáis un Estado cristiano, ¿cómo se os ocurre invitar a la censura a que prevenga esa confusión de ideas?

La verdad es que la confusión del principio político y del principio religioso cristiano se ha convertido *en confesión oficial*. Nosotros vamos a clarificar esta confusión de una vez. Bástenos con tomar la religión cristiana, que es la religión oficialmente reconocida: ahí tenéis, en vuestro Estado, católicos y protestantes. Ambos plantean las mismas exigencias al Estado, ya que todos están sujetos a las mismas obligaciones frente a él. Por eso ponen entre paréntesis sus diferencias religiosas y exigen al unísono que el Estado sea la realización de la razón política y jurídica. Pero vosotros queréis un *Estado cristiano*. Si nuestro Estado es cristiano-luterano, resulta que el católico lo considerará como una Iglesia con la que no comulga, a la que obligatoriamente condenará por hereje y cuya esencia íntima contradice todas sus creencias. Y recíprocamente. En otras palabras, si convertís el *espíritu general del cristianismo* en espíritu *particular* de vuestro Estado, tendréis que definir desde una perspectiva protestante, en *qué* consiste el carácter general del cristianismo. Establecéis *lo constitutivo del Estado cristiano*, aunque la reciente experiencia os ha enseñado que la línea de demarcación entre la religión y el mundo, entre el Estado y la Iglesia no puede ser trazada por meros funcionarios gubernamentales. No los *censores*, sino los diplomáticos son los que tenían no ya que *decidir*, sino más bien *negociar* esta *confusión de ideas*. Finalmente, os colocáis en una perspectiva *hereje* si rechazáis por secundario un dogma determinado. Si decís que vuestro Estado es *cristiano de una manera general*, reconocéis, por una maniobra diplomática, que *no es cristiano*. Por consiguiente, o bien prohibid la intervención de la religión —pero esto no lo queréis, puesto que no queréis apoyar el Estado en la razón libre, sino en la fe, consideráis la religión como *la sanción general de lo positivo*—, o bien permitid la traslación *fanática* de la religión en la política. Dejadla politiquear *a su manera*, pero, por otra parte, esto es lo que no queréis: la religión

debe servir de apoyo a lo mundano, sin que lo mundano se someta a la religión. Pero una vez que habéis introducido la religión en la política resulta una arrogancia evidente e *irreligiosa* querer determinar de manera *secular cómo* ha de conducirse la religión dentro del ámbito político. Si alguien, por pura religiosidad, se alía con la religión, está obligado a entregarle el poder de decisión sobre todo tipo de cuestiones. ¿O acaso entendéis por religión *el culto de vuestro propio absolutismo* y de vuestra *sabiduría de gobierno*?

La *ortodoxia* de la instrucción reciente entra, todavía de otra manera, en conflicto con el *racionalismo* del antiguo edicto. Este último considera entre sus objetivos la supresión de «lo que ofenda la *moral* y buenas costumbres». La instrucción menciona esta referencia en la cita sacada del artículo 2. Pero si *su comentario* se extendía generosamente cuando se trataba de religión, observamos como contiene omisiones en lo tocante a la moral. La ofensa a la *moral* y las *buenas costumbres* se queda en violación «de usos, buenas costumbres y convenciones externas». Vemos como *desaparece la moral en cuanto moral*, en cuanto *principio de un mundo* que obedece a sus propias leyes; se sustituye lo esencial por sus fenómenos externos, por la *honradez policial*, por la *decencia convencional*. ¡A cada cual lo suyo! En este punto preciso se revela toda la coherencia. El legislador específicamente cristiano *no* puede *reconocer* la moral como una esfera santificada en sí misma e independiente, pues reivindica su esencia intrínseca universal para la religión. La moral independiente ofende los principios generales de la religión y los principios particulares de la religión contradicen los de la moral. La moral solo reconoce su propia religión universal y racional, y la religión su moral positiva particular. En nombre de esta instrucción tendrá la censura que rechazar a los héroes intelectuales de la moral, tales como, por ejemplo, Kant, Fichte, Spinoza, por irreligiosos, vulneradores de la disciplina, las costumbres y el decoro externo. El punto de partida de todos estos moralistas es la toma de conciencia de una contradicción de principio entre la moral y la religión porque, según ellos, la *moral* se basa en la *autonomía*, mientras que la *religión* lo hace en la *heteronomía* del espíritu humano.

NUEVOS PRINCIPIOS PARA EL MUNDO
A PARTIR DE LOS PRINCIPIOS DEL MUNDO
Carta a Arnold Ruge[1]

Kreuznach, septiembre de 1843

Me alegra su decisión de seguir fiel al pasado, queriendo concretar sus ideas en una nueva empresa que mire al futuro. Y precisamente en París, la vieja escuela de la filosofía, *absit omen!*[2] y nueva capital del mundo moderno. Lo que es necesario acaba sucediendo. No dudo que usted conseguirá superar todos los obstáculos, cuyas dimensiones no me son desconocidas.

Puede que el proyecto se realice o que quede en agua de borrajas; yo estaré de todas formas en París a principios de mes, porque estos aires esclavizan a uno y no veo posibilidad alguna para el desarrollo de una actividad libre en Alemania.

En Alemania todo es violentamente reprimido, una verdadera anarquía del espíritu. Ha surgido el regimiento de los estúpidos y hasta Zúrich obedece órdenes de Berlín; no hay duda de que las cabezas independientes, que de verdad piensan, tienen que buscarse otros lugares de encuentro.

Estoy convencido de que nuestro proyecto podría responder a una necesidad real y las necesidades auténticas tienen que ser auténticamente saciadas. No dudo del proyecto, siempre que se realice con seriedad.

1. Arnold Ruge (1802-1880), que perteneció al grupo de los jóvenes hegelianos, fue corresponsable, junto con Marx, de la edición y redacción de los *Anales franco-alemanes*, aunque su amistad y colaboración se romperían poco después por motivos ideológicos al adoptar Ruge posturas decididamente liberales y anticomunistas que Marx no podía aceptar. La carta que reproducimos, y que escrita en 1843, pertenece a la correspondencia cruzada entre ambos para concretar el proyecto y la línea que seguir en los *Anales* (MEW 1, 343-346 {Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1982, pp. 457-460}).

2. «¡que no se cumpla el augurio!».

Pero parece que las dificultades de índole interna son superiores a los impedimentos externos. Porque, aunque exista claridad respecto a la determinación del punto de partida, sí reina confusión en lo que concierne a la meta por conseguir. No solo porque se ha producido una anarquía general entre los reformadores. Aquí cada cual tiene que confesar que carece de representaciones exactas de aquello que deba ocurrir. Pero precisamente eso es, a su vez, la ventaja de la nueva línea: que nosotros no podemos anticipar dogmáticamente el mundo, sino que tan solo queremos encontrar el nuevo mundo a partir de la crítica al mundo viejo. Hasta ahora los filósofos habían dejado la solución de los enigmas sobre sus mesas de trabajo, y el mundo necio y exotérico no tenía más que abrir las fauces para que le entraran volando en la boca las palomas asadas de la ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha «mundanizado»; la prueba más contundente de ello es que la conciencia filosófica se ha internado en lo candente de la lucha no ya superficialmente, sino de cuerpo entero. Si es verdad que la construcción del futuro y su puesta a punto definitiva no es cosa nuestra, también es verdad que no cabe la duda respecto a la tarea que tenemos que cumplir: me refiero a la *crítica sin contemplaciones de todo lo dado*; «sin contemplaciones», en el sentido de que la crítica no tiene que acobardarse ante sus propios resultados, ni mucho menos temer los conflictos con los poderes establecidos.

No estoy por la implantación de bandera dogmática alguna. Al contrario, tenemos que ayudar a los dogmáticos para que se aclaren en lo que respecta a sus propias proposiciones. Tenemos, así, que el *comunismo* es nominalmente una abstracción dogmática —y me estoy refiriendo no a un comunismo posible o imaginario, sino al comunismo verdaderamente existente, tal y como lo enseñan Cabet, Dézamy, Weitling, etc.—. Ese comunismo es la manifestación monstruosa del principio humanista, infectado de su oponente, el ser privado. Superación de la propiedad privada y comunismo no son en modo alguno idénticos; no ha sido por casualidad que otras enseñanzas del socialismo —las de Fourier, Proudhon, etc.— se han enfrentado al comunismo y esto porque el comunismo es una determinada y unilateral realización del principio socialista.

Y la totalidad del principio socialista no es más que una cara, aquella que afecta a la *realidad* de la verdadera esencia humana. Pero también tenemos que ocuparnos de la otra cara, aquella que afecta a la existencia teórica del mundo, es decir, llevar la crítica a la religión, la ciencia, etc. Además, queremos operar sobre nuestros contemporáneos, más exactamente sobre nuestros compañeros alemanes. Hay que preguntarse cómo ponerlo en marcha.

No podemos negar una doble constatación: la religión, por un lado, y la política, por otro, son los ejes sobre los que se centra la atención

máxima de los alemanes actuales. Hay que conectar con esos temas, sean los que sean, y no oponerles cualquier tipo de sistema, como, por ejemplo, *Voyage en Icarie*[3].

La razón ha existido siempre, aunque no siempre en una forma racional. El crítico puede, pues, enganchar con cualquier forma de conciencia teórica y práctica, y extraer de la forma *propia* de la realidad existente la verdadera realidad, cual su imperativo y finalidad. En lo que respecta a la vida real tenemos que el *Estado político* contiene en todas sus formas modernas las exigencias de la razón, incluso aquellos Estados cuyas exigencias no estén conscientemente formuladas de una manera socialista. Pero el Estado no se queda ahí, estancado. Supone siempre la razón como realizada. De ahí que caiga constantemente en la contradicción que existe entre sus determinaciones ideales y sus presupuestos reales.

La verdad social se desarrolla siempre a partir de ese conflicto del Estado político consigo mismo. Así como la religión es el índice de las luchas teóricas de la humanidad, así también el Estado es el índice de las luchas prácticas. El Estado político expresa, consiguientemente, en su misma forma —*sub specie rei publicae*— todas las luchas sociales, aspiraciones, verdades, etc. Y no está a la altura de los principios —*hauteur des principes*— la reducción del objeto de la crítica a la mera cuestión política —por ejemplo, a la distinción entre sistemas gremiales y representativos—. En efecto, esa cuestión expresa de un modo político la diferencia entre el dominio del hombre y el dominio de la propiedad privada. Por consiguiente, el crítico no solo puede, sino que debe adentrarse en esa problemática política (considerada como sacrosanta por los socialistas crasos). Si desarrolla preferentemente el tipo de sistema representativo está haciendo prácticamente el juego a un gran partido. Si eleva el sistema representativo de una forma política a una forma universal —haciendo valer la verdadera significación que le es propia— obliga simultáneamente a ese partido a extralimitarse a sí mismo, ya que su victoria es su tumba.

Nada nos impide, pues, vincular nuestra crítica con la crítica de la política, con la toma de partido en la política, esto es, vincularla con las luchas *reales* e identificarnos con ellas. No nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un nuevo principio: he aquí la verdad, ¡arrodillaos! Más bien, desarrollamos para el mundo los nuevos principios a partir de los principios del mundo. No le decimos: ¡abandona tus luchas, son una tontería! Queremos vocearte la auténtica consigna de la

3. Obra del socialista utópico francés Étienne Cabet, publicada en París en 1839; edición española *Viaje por Icaria*, 2 vols., traducción de F. J. Orellana, Orbis, Barcelona, 1985.

lucha. Nosotros le indicamos únicamente por qué lucha en verdad y esa conciencia es algo que *tiene que* apropiarse, aunque se resista a ello.

La reforma de la conciencia consiste *únicamente* en que se permita al mundo apropiarse de su conciencia, en que se lo despierte del sueño sobre sí mismo, en que se le *aclaren* sus propias acciones. Nuestra tarea consiste —como ya era el caso en la crítica feuerbachiana de la religión— en que las cuestiones religiosas y políticas sean trasladadas a la forma humana autoconsciente.

Nuestro lema debe ser: reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante análisis de la conciencia mítica, como tal opaca a sí misma, independientemente de que se presente en forma religiosa o política. Entonces se llegará a mostrar que el mundo está poseído, desde tiempo atrás, por el sueño de una cosa, de la que solo tiene que tener la conciencia para poseerla verdaderamente. Se mostrará que no se trata de una cesura conceptual entre el pasado y el futuro, sino de la *realización* de los pensamientos del pasado. Se pondrá en evidencia, por fin, que la humanidad no da comienzo a ningún nuevo trabajo, sino que realiza su vieja tarea de manera consciente.

Podemos resumir en *una* palabra la tendencia de nuestro periódico: autocomprensión (filosofía crítica) del tiempo actual en lo que respecta a sus luchas y aspiraciones. Es esta una tarea para el mundo y para nosotros. Solo puede ser la obra de fuerzas unidas. Se trata de una *confesión* y de nada más. Para que sus pecados le sean perdonados, la humanidad solo tiene que llamarlos por su nombre.

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN ES LA PREMISA DE TODA CRÍTICA

Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción[1]

En Alemania, la *crítica de religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis*[2]. El hombre, que solo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba *un* superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente *la apariencia* de sí mismo, solo el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún *no se* ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su *point-d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consuelo y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual.

1. Escrito entre finales de 1843 y enero de 1844. Apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* («Anales franco-alemanes») (1.ª y 2.ª entregas), París, 1844 (publicado posteriormente en MEW 1, 378-391 {Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, FCE, México, 1982, pp. 491-502}).
2. «Discurso a favor de los altares y los hogares».

La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, las entrañas de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como la dicha «*ilusoria*» del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto *como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y, con ello, a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras este no gira en torno a sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *tarea de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, *la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política*.

La exposición siguiente[3] —que es una aportación a este trabajo— no se atiene directamente al original, sino a una copia, a la *filosofía* alemana del derecho y del Estado, por la sencilla razón de que se atiene a *Alemania*.

Si quisiéramos atenemos al *statu quo* alemán, aunque solo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos. Aunque neguemos las coletas empolvadas, seguiremos conservando las coletas sin empolvar. Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos, según la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del tiempo presente.

3. Marx se refiere a su amplio trabajo *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*. El manuscrito inacabado de este estudio ha aparecido en MEW 1, 201-333.

Ciertamente, la historia de Alemania se jacta de un movimiento en que ningún pueblo del firmamento histórico se le ha adelantado ni la seguirá. En efecto, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Hemos pasado por una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer una revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, solo nos encontramos en compañía de la libertad una vez, a saber: *el día de su entierro*.

Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer; una escuela que declara como un acto de rebeldía todo grito del siervo contra el látigo, tan pronto como este es un látigo cargado de años, tradicional, histórico; una escuela a la que la historia solo le muestre su *a posteriori*, como el Dios de Israel a su servidor Moisés, en una palabra, la *Escuela histórica del Derecho*[4], habría inventado la historia alemana si ella no fuese de por sí una invención de la historia alemana. Shylock[5], pero Shylock el criado, por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, ella se obstina en la apariencia, en la ilusión histórica, en la ilusión cristiano-germánica.

En cambio, ciertos bondadosos entusiastas, teutones por la sangre y liberales por la reflexión, van a buscar nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en los viejos bosques teutónicos. Pero ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí si solo se halla en los bosques? Además, es bien sabido que el bosque solo devuelve el eco de aquello que se grita hacia su interior. Por tanto, ¡dejemos en paz a los viejos bosques teutónicos!

¡*Guerra* a la situación alemana! ¿Por supuesto! Se halla *por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica*, pero sigue siendo objeto de crítica, lo mismo que el criminal, que, aunque se halle por debajo del nivel de la humanidad, no deja de ser objeto del *verdugo*. En lucha contra ella, la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino un arma. Su objeto es su *enemigo*, al que no trata de refutar, sino de *destruir*. Pues el espíritu de aquella situación se halla ya refutado. De por sí, esa situación no es un objeto *digno de ser pensado*, sino una *existencia* tan despreciable como despreciada. La crítica no necesita de por sí entenderse con ese objeto,

4. Tendencia reaccionaria en las ciencias históricas y jurídicas que surgió en Alemania a finales del siglo XVIII. Su representante más destacado fue el jesuita Fr. K. van Ravigny (1779-1861).

5. Shylock es un personaje central en la obra de Shakespeare *El mercader de Venecia*. Como retrato despiadado de un usurero judío, ha servido de pauta literaria al estereotipo antisemita.

pues ya se ha aclarado con él. Esa crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino simplemente como un *medio*. Su sentimiento esencial es el de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia*.

Se trata de describir una sorda presión mutua de todas las esferas sociales unas sobre otras, de una inactiva desavenencia general, de una limitación que se reconoce tanto como se tergiversa, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno, que, viviendo del mantenimiento de todas las miserias, no es de por sí otra cosa que *la miseria en el gobierno*.

¡Lamentable espectáculo! La división llevada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, que se enfrentan las unas a las otras con pequeñas antipatías, malas intenciones y una brutal mediocridad, y que, precisamente en razón a su ambigua y recelosa actitud mutua, son tratadas por sus *señores*, todas ellas sin excepción, aunque con distintas formalidades, como *existencias sujetas a sus concesiones*. ¡Y hasta esto, hasta el hecho de verse *dominadas, gobernadas y poseídas*, tiene que ser reconocido y confesado por ellas como una *concesión del cielo*! ¡Y, de otra parte, los señores mismos, cuya grandeza se halla en relación inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica en el cuerpo a cuerpo, y en el *cuerpo a cuerpo* no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango, un enemigo *interesante*, sino que se trata de *acertar a darle*. Se trata de no conceder a los alemanes ni un solo instante de autoengaño y resignación. Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquella la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante al pregonarla. Hay que pintar todas y cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de la sociedad alemana, obligar a estas relaciones anquilosadas a danzar, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo para infundirle *coraje*. Se satisface con ello una insoslayable necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son en su propia persona las razones últimas de su satisfacción.

Y esta lucha contra el *statu quo* alemán no carece de interés tampoco para los pueblos modernos, pues el *statu quo* alemán es la *coronación franca y sincera del Antiguo Régimen*, y el *Antiguo Régimen la debilidad oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminiscencias de este pasado siguen todavía atosigándolos. Es instructivo para esos pueblos ver de qué manera ahora el *Antiguo Régimen*, que conoció en esos pueblos su *tragedia*, representa como espectro alemán su *comedia*. Su historia fue trágica mientras era el poder preexistente del mundo y la libertad contra él, en cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía y debía creer en su legitimidad. Mientras el *Antiguo Régimen* luchaba como el orden del mundo existente con un

mundo que solo comenzaba a nacer, estaba afectado por un error histórico-universal, pero no personal. Su catástrofe fue, por tanto, trágica.

Por el contrario, el régimen alemán actual, que es un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas generalmente reconocidos, la nulidad del *Antiguo Régimen* puesta en evidencia ante el mundo entero, solo se imagina creer en sí mismo y exige del mundo la misma creencia ilusoria. Si creyera en su propio *ser*, ¿acaso iba a esconderlo bajo la *apariencia* de un ser ajeno y buscar su salvación en la hipocresía y el sofisma? No, el moderno *Antiguo Régimen* no es ya más que el *comediante* de un orden universal cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar a las viejas formas. La última fase de una forma histórico-universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, hubieron de morir todavía otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué el curso de la histórica es así? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado. Este *alegre* destino histórico es el que nosotros reivindicarnos para los poderes políticos de Alemania.

Sin embargo, tan pronto como la misma *moderna* realidad político-social se ve sometida a la crítica, es decir, tan pronto como la crítica se eleva al plano de los problemas verdaderamente humanos, se encuentra ya fuera del *statu quo* alemán, pues de otro modo abordaría su objeto *por debajo* de su objeto. Un ejemplo. La relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político es un problema fundamental de la época moderna. ¿Bajo qué forma comienza este problema a ocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *aranceles protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional*. El patrioterismo teutónico ha pasado de los hombres a la materia, y un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro viéronse convertidos en patriotas. Así pues, en Alemania se comienza a reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, confiriéndole la *soberanía hacia el exterior*. Es decir, que en Alemania se empieza por donde se comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. La vieja situación podrida contra la que estos países se sublevan teóricamente y que solo soportan como se soportan las cadenas, es saludada en Alemania como la primera luz del amanecer de un bello futuro, que apenas se atreve todavía a pasar de la *astuta* teoría a la más implacable práctica. Mientras que en Francia e Inglaterra el problema se plantea así: *economía política o imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. En Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias; de lo que se trata, en Alemania, es de llevar hasta sus últimas consecuencias el mo-

nopolio. En el primer caso, se trata de la solución, en el segundo caso simplemente de la colisión. Un ejemplo sobrado de la forma *alemana* de los problemas modernos, de cómo nuestra historia, a la manera del recluta torpe, no ha tenido hasta ahora más misión que practicar y repetir ejercicios ya trillados.

Por tanto, si *toda* la evolución de Alemania no fuera más allá de la evolución *política* alemana, un alemán solo podría, a lo sumo, participar de los problemas del presente a la manera como puede participar en ellos un *ruso*. Pero, si el individuo singular no se halla atado por los límites de la nación, aún menos se libera la nación entera por la liberación de un individuo. Los escitas no avanzaron un solo paso hacia la cultura griega porque Grecia contase a un escita entre sus filósofos[6].

Por fortuna, los alemanes, no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra poshistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. Por tanto, si en vez de las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, esto es, la *filosofía*, nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice: *That is the question*. Lo que en los pueblos más adelantados es la enemistad *práctica* con la situación del Estado moderno, en Alemania, donde esa situación ni siquiera existe, es ante todo enemistad crítica con el reflejo filosófico de dicha situación.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la par con el presente *oficial* moderno. Por eso el pueblo alemán no tiene más remedio que incluir también esa historia suya hecha de sueños en su situación realmente existente y someter a crítica no solo esa situación, sino también, al mismo tiempo, su prolongación abstracta. El futuro de este pueblo no puede *limitarse* ni a la negación directa de su situación estatal y jurídica real ni a la ejecución indirecta de las condiciones ideales de su Estado y de su derecho, ya que la negación directa de sus condiciones reales va envuelta ya en sus condiciones ideales y la ejecución indirecta de sus condiciones ideales casi la ha *sobrevivido* ya, a su vez, en la contemplación de los pueblos vecinos. Tiene, pues, razón el partido político *práctico* alemán al reclamar la *negación de la filosofía*. En lo que no tiene razón no es en exigirlo, sino en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner por obra seriamente. Cree poner por obra aquella negación por el hecho de

6. Marx alude aquí a Anacarsis, escita de nacimiento, a quien los griegos, según Diógenes Laercio, colocaban entre los siete sabios de Grecia.

volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases molestas y banales. La limitación de su horizonte no incluye también a la filosofía en el estrecho de Bering de la realidad *alemana* ni llega a barruntarla *bajo* la práctica alemana y las teorías que la sirven. Exigís que se conecte con los *verdaderos brotes de la vida*, pero se olvida que el germen real de la vida del pueblo alemán solo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, *no podréis superar la filosofía sin realizarla*.

Y la misma injusticia, solo que con factores inversos, cometió el partido político teórico, que arrancaba de la filosofía.

Este partido *solo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pararse a pensar que la *anterior filosofía* pertenecía ella misma a este mundo y era su *complemento*, siquiera fuese su complemento ideal. Mostraba una actitud crítica ante la parte contraria, pero adoptaba un comportamiento no crítico para consigo misma, ya que arrancaba de las *premisas* de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados adquiridos, o bien presentaba como los postulados y resultados directos de la filosofía los postulados y resultados traídos de otra parte, a pesar de que estos —suponiendo que fuesen legítimos— solo pueden mantenerse en pie, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior*, de la filosofía como tal filosofía. Nos reservamos una descripción más a fondo de este partido. Su defecto fundamental podría resumirse así: *creía poder realizar la filosofía sin superarla*.

La crítica de la *filosofía alemana del derecho y del Estado*, que ha encontrado en *Hegel* su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación, como la resuelta negación de todo el modo anterior de la *conciencia* política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la misma *filosofía especulativa del derecho*. Si la filosofía especulativa del derecho, este *pensamiento* exuberante y abstracto del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá solo se halle al otro lado del Rin, únicamente podía darse en Alemania, del mismo modo, y a la inversa, la imagen conceptual *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real*, solo era posible porque y en la medida en que el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. Los alemanes han *pensado* en política lo que otros pueblos han *hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corrían siempre parejas con la unilateralidad y la pequeñez de su realidad. Por tanto, si el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la *perfección del Antiguo Régimen*, la consumación de la puya clavada en la carne del Estado moderno, el *statu quo* de la *cien-*

cia del Estado alemán expresa la *imperfección del moderno Estado*, el carácter deteriorado de su carne misma.

Ya en cuanto resuelto adversario de la forma anterior de la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: *la práctica*.

Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no solo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos?

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de subvertir todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabría pintar mejor que con aquella exclamación de un francés al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡pobres perros! ¡Os quieren tratar como si fuerais personas!

Incluso desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma*. Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*.

Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la *devoción*, porque la sustituyó por la servidumbre por *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque convirtió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón.

Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, sí fue el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con el cura *fuera de él*, sino de la lucha con su *propio cura interior*, con su *naturaleza clerical*. Y si la transformación protestante del

seglar alemán en cura emancipó a los papas seglares, a los *príncipes*, con toda su clerecía, con los privilegiados y los burgueses, la transformación filosófica de los alemanes mojigatos en hombres emancipará al *pueblo*. Pero, del mismo modo que la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la *secularización* de los bienes se detendrá en el *despojo de la Iglesia*, llevado a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, se estrelló en su día contra la teología. Hoy, cuando ha fracasado la teología misma, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *statu quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, era la Alemania oficial el siervo más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el siervo sumiso de algo menos que Roma, de Prusia y Austria, de los pequeños aristócratas rurales y los pequeños burgueses.

Una dificultad fundamental parece, sin embargo, oponerse a una revolución alemana *radical*.

Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo*, de una base *material*. En un pueblo, la teoría solo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿se corresponderá el inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana con el mismo divorcio de la sociedad alemana con el Estado y consigo misma? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento urja a su realización; es necesario que la realidad se urja a sí misma hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha ascendido por las fases intermedias de la emancipación política de modo simultáneo con los pueblos modernos. Prácticamente ni siquiera ha llegado a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podía pasar, de un *salto mortal*, por encima no solo de sus propios límites, sino, al mismo tiempo, de los límites de los pueblos modernos, límites que en la realidad debía sentir y ambicionar como liberación de sus propios límites reales? Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabalmente faltar.

Sin embargo, si Alemania solo ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos con la actividad abstracta del pensamiento, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos cierto que, de otra parte, ha compartido los *sufrimientos* de este mismo desarrollo, sin participar de sus goces ni de su parcial satisfacción. Con la actividad abstracta, de un lado, se corresponde del otro el sufrimiento abstracto. Y, así, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea antes de haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Podríamos compararla a un *adorador de los ídolos* que agonizara, víctima de las dolencias del cristianismo.

Fijémonos ante todo en los *gobiernos alemanes*, y los veremos empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, finalmente, por su propio certero instinto, a combinar los *defectos civilizados del mundo de los Estados modernos*, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *Antiguo Régimen*, de los que podemos jactamos hasta la saciedad, de tal modo que Alemania, si no en la cordura, por lo menos en la falta de ella, tiene que participar cada vez más de aquellas formaciones de Estados que quedan más allá de su *statu quo*. ¿Acaso hay, por ejemplo, en el mundo un país que comparta tan simplistamente como la llamada Alemania constitucional todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir sus realidades? ¿O no tenía que ser necesariamente una ocurrencia del Gobierno alemán el asociar los tormentos de la censura a los tormentos de las leyes de septiembre en Francia, que presuponen la libertad de prensa? Así como en el panteón romano se reunían los *dioses* de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano Germánico se reúnen los *pecados* de todas las formas de Estado. Y que este eclecticismo llegará a alcanzar una altura hasta hoy insospechada lo garantiza, en efecto, el *sibaritismo estético-político* de un monarca alemán[7] que aspira a desempeñar todos los papeles de la monarquía, la feudal y la burocrática, la absoluta y la constitucional, la autocrática y la democrática, si no a través de la persona del pueblo, por lo menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, por lo menos para *sí mismo*. *Alemania, en cuanto la insuficiencia del presente político constituido* en *un mundo propio*, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera general del presente político.

El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe *una parte de la sociedad burguesa* e instaure su dominación *general*, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esa clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante gene-*

7. Marx se refiere a Federico Guillermo IV.

ral, un momento en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Solo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Pero para conquistar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solas la energía revolucionaria y la autoestima intelectual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para que *una* clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en otra clase; para ello un determinado estamento tiene que ser el estamento del rechazo universal, para ello es necesario que una determinada esfera social represente el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que *un* estamento sea *par excellence* el estamento de la liberación, es necesario que otro estamento sea el estamento del sojuzgamiento por antonomasia. La significación negativa general de la nobleza y la clerecía francesas condicionó la significación positiva general de la clase en principio vecina y contraria de la *burguesía*.

Pero cualquiera de las clases especiales de Alemania carece de la coherencia, el rigor, el arrojo y la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad. Y todas ellas carecen, asimismo, de esa grandeza de alma que pudiera identificar a una, aunque solo fuese momentáneamente, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde al poder material el entusiasmo del poder político, de esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada, y debiera serlo todo!*[8]. El fondo básico de la moral y la honradez alemanas, y no solo de los individuos, sino también de las clases, es más bien ese *modesto egoísmo* que hace valer sus limitaciones y permite que las hagan valer contra ellos. Por eso, la relación existente entre las diversas esferas de la sociedad alemana no es dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a sentirse y a hacer llegar a las otras sus pretensiones, no cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Hasta el mismo *amor propio moral de la clase media alemana* descansa sobre la conciencia de ser el representante general de la filistea mediocridad de todas las de-

8. Alusión al título del famoso folleto publicado por Sieyès en 1789: *Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien. Que demande-t-il? Devenir quelque chose* («¿Qué es el tercer estado? Todo. ¿Qué papel ha jugado hasta ahora en el orden político? Ninguno. ¿Qué exige? Ser algo»).

más clases. No son, por tanto, solamente los reyes alemanes, que llegan al trono *mal à propos*, sino que son todas las esferas de la sociedad burguesa, que sufren su derrota antes de haber festejado la victoria, las que desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a estos se oponen, que hacen valer su pusilanimidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido, de modo que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De aquí que la nobleza se halle en lucha contra la burguesía, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, mientras el proletario comienza a luchar contra el *burgués*. La clase media no se atreve siquiera a concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación. Y ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia, basta con que alguien sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede ser nada si no quiere tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia, toda clase es un *idealista político* y se siente, ante todo, no como una clase especial, sino como representante de las necesidades sociales en general. Por eso, el papel de *emancipador* pasa por turno, en movimiento dramático, a las distintas clases del pueblo francés, hasta que llega, por último, a la clase que no realiza ya la libertad social bajo el supuesto de ciertas condiciones que se hallan al margen del hombre y que, sin embargo, han sido creadas por la sociedad humana, sino que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el supuesto de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como la vida espiritual tiene de práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni la capacidad de la emancipación general hasta que se ve obligada a ello por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus *mismas cadenas*.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos uni-

versales y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro* y *simple*; que no puede apelar ya a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ningún tipo de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una completa contraposición con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, con ello, emanciparlas a todas ellas, que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, solo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad como un estamento especial es el *proletariado*.

El proletariado solo comienza a ser realidad en Alemania con la irrupción del movimiento *industrial*, pues lo que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*, sino la pobreza que se *produce artificialmente*, no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de esta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque gradualmente, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a sus filas la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba.

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya se personifica en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se halla asistido, entonces, con respecto al mundo que nace, de la misma razón que asiste al *rey alemán* con respecto al mundo existente, cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. El rey al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado en este candoroso suelo popular, se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* como *hombres*.

Resumamos el resultado:

La única liberación *prácticamente* posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista *de la* teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre. En Alemania, la emancipación de la *Edad Media* solo es posible como la emancipación, al mismo tiempo, de las *parciales* superaciones de la Edad Media. En Alemania, no se puede derribar *ningún* tipo de servidumbre sin derribar *todo* tipo de servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede revolucionar sin hacerlo

a fondo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía* y su *corazón* el *proletariado*. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía.

Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania*.

LOS LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN BURGUESA Y EL JUDAÍSMO
Sobre *La cuestión judía*[1]

BRUNO BAUER, *LA CUESTIÓN JUDÍA*[2]

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación *civil*, a la emancipación *política*.

Bruno Bauer les contesta: en Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo hemos de emanciparos a vosotros? Vosotros los judíos sois *egoístas* si exigís una emancipación especial para vosotros en tanto judíos. Debierais como alemanes trabajar por la emancipación política de Alemania y como hombres por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como excepción a la regla, sino más bien como su confirmación.

¿O exigen los judíos que se les equipare a los *súbditos cristianos?*

De ese modo reconocen la legitimidad del *Estado cristiano*, reconocen su régimen de sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo particular si les agrada el yugo general? ¿Por qué debe interesarse el alemán por la liberación del judío si el judío no se interesa por la del alemán?

1. *Zur Judenfrage* es uno de los dos artículos escritos por Marx para los *Deutsch-Französiche Jahrbücher* («Anales franco-alemanes»). En él critica las tesis expuestas por Bruno Bauer en dos artículos previos, cuyos títulos y procedencias figuran en las primeras líneas de cada una de las dos partes del trabajo de Marx. Este fue redactado en Kreuznach y París, entre finales de 1843 y principios de 1844 (MEW 1, 347-377 {Bruno Bauer – Karl Marx, *La cuestión judía*. Estudio introductorio de R. Mate, Anthropos/UNAM, Rubí [Barcelona]-México, 2009, pp. 127-163}). Las notas del presente capítulo, salvo las que se limiten a traducir las expresiones francesas del texto, son del propio Marx, y figuran insertas en el texto entre [ ].

2. El libro *La cuestión judía* de Bruno Bauer se publica en 1843 en la editorial Friedrich Otto Braunschweig.

El Estado *cristiano* solo conoce *privilegios*. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos que no tienen los cristianos. ¡Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan!

Cuando el judío pretende ser emancipado por el Estado cristiano exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Acaso él, el judío, abandona el *suyo?* ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, *por su naturaleza y condición*, emancipar a los judíos; pero, además —añade Bauer—, el judío no puede por su condición y naturaleza ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío, serán ambos igualmente incapaces tanto de otorgar la emancipación como de recibirla.

El Estado cristiano solo puede comportarse con relación al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo la segregación del judío frente a los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas separadas y que la sienta más intensamente cuanto mayor es el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión dominante. Pero también el judío, de su parte, solo puede comportarse respecto al Estado más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ley ilusoria, creyéndose con derecho a mantenerse separado de la humanidad, no participando, por principio, del movimiento histórico, aferrándose a un futuro que nada tiene en común con el futuro general del hombre, considerándose un miembro del pueblo judío y considerando al pueblo judío como el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis, pues, los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Ella es la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania no hay ciudadanos. ¿En cuanto hombres? No sois hombres, tan poco como aquellos a quienes apeláis.

Bauer ha planteado de nuevo la cuestión de la emancipación de los judíos, después de ofrecer una crítica de los planteamientos y soluciones dadas hasta ahora. ¿De qué modo *están constituidos*, se pregunta, el judío a quien se trata de emancipar y el Estado cristiano que ha de emanciparlo? Y contesta con una crítica de la religión judía, analiza la antítesis *religiosa* entre el judaísmo y el cristianismo, y aclara la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad, y con un estilo tan preciso como denso y enérgico.

¿Cómo resuelve, pues, Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de una cuestión es su solución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a la cuestión judía. y el resultado, resumido, es el siguiente:

Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes de poder emancipar a otros.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Aboliendo la *religión*. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas y antagónicas religiones no son más que *diferentes fases del desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado *la historia*, y en el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, se encuentra ya no en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano. La *ciencia* es, entonces, su unidad. Pero las antítesis en el plano de la ciencia se resuelven por la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta a la falta de emancipación política en general y a la acusada cristiandad del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, una significación general, independiente de las específicas circunstancias alemanas. Ella es la cuestión de la relación de la religión hacia el Estado, de la *contradicción entre las ataduras religiosas y la emancipación política*. La emancipación de la religión se plantea como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que al mismo tiempo ha de ser emancipado.

> Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, el judío debe ser emancipado, pero no como judío, no porque es judío, no porque profese un principio general humano tan excelente de moralidad; el judío, más bien, se ubicará en un segundo plano detrás del *ciudadano*, y será *ciudadano*, a pesar de ser judío y de continuar siéndolo; es decir, es y seguirá siendo *judío*, a pesar de ser ciudadano y vivir dentro de relaciones generales humanas: su naturaleza judía y limitada triunfa siempre y en último término sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantiene el *prejuicio*, a pesar de dominar sobre él los principios *generales*. Pero si él se mantiene, dominará más bien a todo lo demás. [...] Solo sofísticamente, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; por tanto, si quisiera seguir siendo judío, la mera apariencia seria lo esencial y lo que triunfaría; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla [«La capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres», *Veintiún pliegos*, 57[3]].

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

3. Se refiere al segundo artículo de Bauer, al que responde Marx, que apareció en la revista *Einundwanzig Bogen aus der Schweiz*, editada por Georg Herwegh, Zúrich y Winterthur, 1843, pp. 56-71. Cf. *infra*, 181.

> Francia [dice] nos ha ofrecido recientemente (debates sostenidos en la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía —como de continuo en todas las demás cuestiones políticas desde la revolución de julio— el espectáculo de una vida que es libre, pero que revoca su libertad en la ley, es decir, la declara una apariencia y, de otra parte, refuta su ley libre con los hechos [«La cuestión judía», 64].
>
> En Francia, libertad general no es todavía ley, *la cuestión judía* aún no ha sido resuelta tampoco, porque la libertad legal —el que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, en sí libres, en oprimidos y opresores [65].

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia la cuestión judía?

> El judío, por ejemplo, debería necesariamente dejar de ser judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, ir, por ejemplo, en sábado a la Cámara de Diputados y participar en las deliberaciones públicas. Tendría que abolirse todo *privilegio religioso* en general, también, por lo tanto, el monopolio de una Iglesia privilegiada, y cuando algunos o varios o *incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, este cumplimiento de estos deberes debería dejárselo a su propio arbitrio como asunto puramente privado [65].
>
> No hay ninguna religión ya, cuando no hay ninguna religión privilegiada. Quitad a la religión su fuerza excluyente y ya no existirá [66].
>
> Del mismo modo que el señor Martin du Nord veía en la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley una noción dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (y este derecho está perfectamente fundamentado) la declaración de que la ley del *sabbath* ya no tiene fuerza obligatoria para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo [71].

Bauer exige pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión para ser emancipado *como ciudadano*. De otra parte, consecuentemente vale para él la abolición *política* de la religión como la abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no es todavía un verdadero Estado, un Estado real.

> Cierto que la creencia religiosa ofrece garantías al Estado. Pero ¿a qué Estado? *¿A qué tipo de Estado?* [97].

En este punto se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.

No bastaría de ninguna manera con investigar quién ha de emancipar y quién ha de ser emancipado. La crítica debería preguntarse, ade-

más, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación se* trata y qué condiciones son inherentes a la naturaleza de la emancipación a que se aspira. La crítica de la *emancipación política* misma era, en primer lugar, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en la «*cuestión general de la época*».

Por no situar el problema a este nivel Bauer incurre en contradicciones. Pone condiciones que no están fundamentadas en la esencia de la emancipación *política* misma. Formula preguntas ajenas a su tarea y resuelve tareas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice de los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en presuponer que el Estado cristiano es el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» [3], encontramos que el error de Bauer reside en que somete a la crítica *solamente* al «Estado cristiano» y no al «Estado en general», en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*, y por ello pone condiciones que solo pueden explicarse por la confusión crítica de la emancipación política con la emancipación humana general. Si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, el derecho a aspirar a la emancipación política?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* el derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía muestra una fisonomía diferente según el Estado en que se encuentra el judío. En Alemania, en donde no existe un Estado político, un Estado como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado, que reconoce como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex professo*. La crítica es aquí crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y de la teología judía. Pero de este modo seguimos moviéndonos dentro de la teología, por mucho que queramos movernos *críticamente* dentro de ella.

En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la *emancipación política a medias*. Puesto que aquí se conserva la *apariencia* de una religión de Estado, aunque sea bajo una fórmula que nada dice y es contradictoria consigo misma, en la fórmula de una *religión de la mayoría*, la relación de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Solo en los estados libres de Norteamérica —por lo menos, en una parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación *teológica* para convertirse en una verdadera cuestión *secular*. Solo donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre reli-

gioso, hacia el Estado político, es decir; la relación de la religión hacia el Estado. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico *hacia la religión*, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir; *políticamente*. La crítica se convierte entonces en *crítica del Estado político*. En este punto, allí donde la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica.

> *Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes*[4] [G. de Beaumont, *Marie ou l'esclavage aux États-Unis, etc.*, París, 1835, 214]. Más aún, existen algunos estados norteamericanos en los que *la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la practique d'un culte comme condilion des privileges politiques* [225][5]. Sin embargo, *on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme* [224][6].

Norteamérica es, sin embargo, el país de la religiosidad, como unánimemente aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. Los estados norteamericanos nos sirven, a pesar de esto, solamente de ejemplo. La cuestión es: ¿cómo se comporta la *plena* emancipación política en relación con la religión? Si hasta en el país de la emancipación política plena nos encontramos no solo con la *existencia* de la religión, sino con su *existencia lozana y vital*, se presenta en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice la plenitud del Estado. Pero como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solo en la *esencia* del Estado mismo. La religión no vale ya para nosotros como el *fundamento*, sino tan solo como el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos por ello las ataduras religiosas de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa para poder acabar sus barreras seculares. Afirmamos que ellos acaban con su limitación religiosa tan pronto como acaban con sus barreras seculares. No convertimos las cuestiones seculares en cuestiones teológicas. Convertimos las cuestiones teológicas en seculares. Después de que la historia se ha visto disuelta durante suficiente tiempo en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de

4. «En los Estados Unidos no existe religión de Estado, ni religión declarada como la de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos».

5. «La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos».

6. «En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto».

la *relación de la* emancipación *política con la religión* se convierte, para nosotros, en el problema de *la relación de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar el Estado político, *sin considerar* las debilidades religiosas en su estructura secular. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo, con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados elementos seculares*, la contradicción del Estado con la *religión en general*, la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación *política* del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general, es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión*. En su forma, a la manera propia de su esencia, como *Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado*, es decir, cuando el Estado como tal Estado no reconoce ninguna religión, cuando el Estado se reconoce más bien como tal Estado. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación *humana* plenamente realizada y exenta de contradicciones.

El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea *un hombre libre*. El mismo Bauer concede tácitamente esto cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

> Todo privilegio religioso en general, por tanto, también el monopolio de una Iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o muchos o incluso la *gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado.

Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión incluso aun cuando *la gran mayoría* siga siendo religiosa. y la gran mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea *algo puramente privado*.

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, a saber, del *Estado libre*, solo es el comportamiento de los *hombres* que forman el Estado hacia la religión. De lo que se sigue que el hombre se libera *por medio del Estado*, se libera *políticamente* de una barrera, poniéndose en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de una manera *abstracta y limitada*, de una manera parcial. Se sigue, además, de aquí que el hombre al liberarse políticamente se libera dando un *rodeo*, a través de un *medio*, así sea un medio necesario. Y se sigue, finalmente,

que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque solo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, justamente, el reconocimiento del hombre a través de un rodeo, a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también es el Estado el mediador en el que ubica toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión participa de todas las deficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*; el hombre declara de manera política la propiedad privada como *abolida* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de elegir y ser elegido, como ha sucedido ya en muchos estados norteamericanos. *Hamilton* interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice: «*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero*». ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? *El censo de fortuna* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada no solo no se la destruye, sino que incluso se la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura y* de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado solo existe bajo estas premisas, solo se siente como *Estado político* y solo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. Por eso *Hegel* determina muy correctamente la relación del *Estado político* hacia la religión cuando dice:

> Para que el Estado cobre existencia como la realidad ética del espíritu *que se sabe a sí misma*, es necesario *que se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción solo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; solo así, a través de las Iglesias *particulares*, ha conquistado y lleva a la existencia el Estado la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma [Hegel, *Filosofía del Derecho*, 1.ª ed., p. 346].

En efecto, solo así, *a través de* los elementos *particulares*, se constituye el Estado como universalidad.

El Estado político acabado es por su esencia la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de esta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad burguesa de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera a la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde él cuenta ante sí mismo y ante los otros como individuo real, es una manifestación *no verdadera*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se le ha dotado de una generalidad irreal.

El conflicto en que se encuentra el hombre, como creyente de una religión *específica*, con su ciudadanía y con los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *mundano* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*. Para el hombre, en tanto *bourgeois*, «la vida dentro del Estado es solo apariencia o una excepción momentánea contra la esencia y la regla». Cierto que el *bourgeois*, como el judío, solo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* solo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en la que se encuentra el *bourgeois* y el *citoyen*, el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*.

Este antagonismo mundano al que se reduce, a fin de cuentas, la cuestión judía, la relación del Estado político con sus premisas, se trate de elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o de elemen-

tos espirituales, como la cultura y la religión, el antagonismo entre el interés *general* y el interés *privado*, la escisión entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*, estas antítesis mundanas Bauer las deja en pie, mientras polemiza contra su expresión *religiosa*.

> Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa su* existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a permanentes peligros, mantiene en ella un elemento inseguro y produce aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, y el cambio en general [8].

Compárese todo el párrafo «La sociedad burguesa» [8-9], elaborado en base a lineamientos generales de la *Filosofía de Derecho* de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

La emancipación *política* representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la forma última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Se entiende que aquí hablamos de la emancipación real, de la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión al desterrarla del derecho público al derecho privado. Ella ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre —si bien de un modo limitado, bajo una forma especial y en una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en la expresión de la *separación* del hombre de su comunidad, de sí mismo y de los otros hombres, lo que *originariamente* era. No es más que la confesión abstracta de la especial distorsión, del *capricho privado*, de la arbitrariedad. La dispersión infinita de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le da ya exteriormente la forma de un asunto puramente individual. Ella se ha degradado al número de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como comunidad. Pero no nos engañemos acerca de los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la plenitud de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración no es ninguna mentira *contra* la ciudadanía, no

es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es la forma *política* de emanciparse de la religión. Es cierto que en las épocas en que el Estado político surge violentamente como Estado político del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a realizarse bajo la forma de autoliberación política, puede y debe avanzar el Estado hacia la supresión de la religión, hasta la *destrucción* de la religión, pero solo como avanza hacia la *abolición* de la propiedad privada, hacia el precio máximo, hacia la confiscación, hacia el impuesto progresivo, hacia la *abolición* de la vida, hacia la *guillotina*. En los momentos de su amor propio particular la vida política trata de aplastar su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y constituirse en la vida genérica real y no contradictoria del hombre. No lo logra sino a través de la *violenta* contradicción con sus propias condiciones de vida, solo declarando la revolución como *permanente* y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, así como la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el así llamado *Estado cristiano*, que reconoce el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado y se comporta, por tanto, en forma excluyente hacia otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los restantes elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que todavía es teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que todavía no se atreve a proclamarse como *Estado*, no le ha sido posible todavía expresar en forma *secular*, *humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano* cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano solo es, sencillamente, el *no-Estado*, porque no es el cristianismo como religión, sino solo el *fondo humano* de la religión cristiana lo que puede realizarse en creaciones verdaderamente humanas.

El así llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue reconociendo el cristianismo en forma de religión no lo reconoce en forma de Estado, pues él se comporta todavía religiosamente ante la religión, es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión porque apela todavía a la *irrealidad*, a la forma *imaginaria* de este meollo humano. El así llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para santificación de su imperfección. La religión se convierte para él, por tanto, necesariamente en un *medio*, y él es el Estado de la *hipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus premisas por razón de la deficiencia implícita en la *esencia* general del Estado,

o que el Estado imperfecto declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia implícita en su existencia especial como Estado deficiente. En el último caso la religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso se muestra en la religión la imperfección misma de la *política* acabada. El así llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su plenitud. Él puede hacer abstracción de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. El así llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política. Si degrada a mera apariencia la forma del Estado, degrada igualmente la religión a apariencia.

Para aclarar esta antítesis, examinemos la construcción de Bauer del Estado cristiano, que ha surgido de la contemplación del Estado cristiano-germánico. Dice Bauer:

> Últimamente suele remitirse, para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano, a aquellas sentencias de los evangelios de que el *Estado* actual *no solo no acata*, sino que *ni siquiera tampoco puede acatar si no quiere disolverse totalmente* como Estado. [...] Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué exigen, pues, aquellas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la *sumisión* a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la supresión de las relaciones seculares. Pues bien, todo esto es lo que exige y lleva a cabo el Estado cristiano. Él se ha apropiado del *espíritu del Evangelio* y si no lo predica con las mismas palabras con que el Evangelio lo expresa, esto proviene sencillamente de que manifiesta este espíritu en formas estatales, es decir, lo manifiesta en formas que, aunque ciertamente están tomadas de la naturaleza del Estado y de este mundo, son reducidas a la apariencia en el renacimiento religioso que tiene que experimentar. Es la repulsa del Estado, que se cumple empleando las formas del Estado [55].

A continuación desarrolla Bauer cómo el pueblo del Estado cristiano no es más que un no-pueblo, no tiene ya voluntad propia, posee empero su verdadera existencia en el superior al que se halla sometido, el cual, sin embargo, le es ajeno por su origen y naturaleza, es decir, le ha sido dado por Dios y ha llegado a él sin su intervención, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra suya, sino revelaciones positivas, o como su superior necesita de mediadores privilegiados con el pueblo propiamente tal, con la masa, o como esa misma masa se desintegra en una multitud de círculos especiales formados y determinados por el azar, que se diferencian entre sí por sus intereses, sus pasiones y prejuicios especiales y a los que se autoriza como un privilegio excluirse mutuamente, etc. (56).

Pero el mismo Bauer dice:

> La política, en caso de que no quiera ser nada más que religión, no puede ser política, tan poco como la limpieza de las ollas, en caso de que deba estimarse como un rito religioso, puede considerarse un asunto económico [108].

Pero en el Estado cristiano-germánico la religión es «asunto económico», así como los «asuntos económicos» son religión. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso*. El Estado que hace hablar al Evangelio en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos humanos, sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema y reconoce la *Biblia* como su *Carta constitucional* se le deben oponer las *palabras* de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es sagrada hasta en la letra. Este Estado, tanto como la *basura humana* sobre la cual descansa, incurre en una dolorosa contradicción insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando remite a este Estado a aquellas sentencias del Evangelio que «no solo no acata, sino que *tampoco puede acatar: si no quiere disolverse totalmente como Estado*». ¿Y por qué no quiere disolverse totalmente? Él mismo no puede ni contestarse ni contestar a otros a este respecto. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inalcanzable, que solo acierta a completar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto problemático en el que no se puede confiar. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia cuando ni él mismo ya sabe si es una *imaginación* o una *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *mundanos*, a los que la religión sirve solamente de disfraz, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Este Estado solo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *esbirro* de la Iglesia católica. Frente a ella, que declara al poder secular un cuerpo a su servicio, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que pretende ser el imperio del espíritu religioso.

En el así llamado Estado cristiano vale, ciertamente, la *enajenación*, pero no el hombre. El único hombre que aquí vale, el *rey*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, y es, además, un ser de por sí *religioso*, en relación directa con el cielo, con Dios. Las relaciones dominantes aquí siguen siendo relaciones creyentes. Por tanto, el espíritu religioso no se ha secularizado todavía realmente.

Pero el espíritu religioso no puede tampoco llegar a secularizarse *realmente*, pues, ¿qué es él mismo sino la forma *no secular* de un grado del desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso solo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular*. Esto sucede en el Estado *democrático*. El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* que en él se realiza.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no solo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano* y supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia casual, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se ha corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, se ha perdido a sí mismo, se ha enajenado, se ha entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como de un ser extraño, diferente del hombre real, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera en la democracia plena tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto al parecer no tiene significación política y objetivos terrenales, cuanto más es, al parecer, asunto del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es realmente vida del más allá. El cristianismo alcanza aquí la expresión *práctica* de su significación religioso-universal, agrupando unas junto a otras las más dispares concepciones del mundo en la forma del cristianismo, y más aún por el hecho de que no plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino tan solo la de la religión en general, de cualquier religión (cf. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se regala en la riqueza de la antítesis religiosa y de la pluralidad religiosa.

Hemos mostrado, pues, que la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegia-

da. La contradicción en que el creyente de una religión particular se encuentra con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado y hace abstracción de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.

Por ello no decimos, con Bauer, a los judíos: no podéis emanciparos políticamente sin emanciparos radicalmente del judaísmo. Más bien les decimos: porque podéis emanciparos políticamente sin desprenderos radical y absolutamente del judaísmo, por ello la *emancipación política* no es la emancipación *humana*. Si vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría participáis de una situación general de encadenamiento. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos de ciudadanía del Estado.

Pero si el hombre, aunque sea judío, puede emanciparse políticamente y adquirir derechos de ciudadanía del Estado, ¿puede reclamar y obtener los así llamados *derechos humanos?* Bauer *niega* esto.

> El problema está en saber si el judío en tanto tal, es decir, el judío que confiesa él mismo sentirse obligado *por* su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, sea capaz de obtener y conceder a otros los *derechos generales del hombre*.
>
> La idea de los derechos humanos fue descubierta para el mundo cristiano apenas en el siglo pasado. No es una idea innata al hombre, más bien este la conquista en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre fue educado hasta ahora. Los derechos humanos no son, pues, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios que la historia hasta ahora venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura y solo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos.
>
> ¿Puede, pues, realmente el judío llegar a poseerlos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularlo a los demás hombres y separarlo de los que no son judíos. Él declara a través de esta separación que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera suprema esencia, ante la que tiene que retroceder la esencia humana.
>
> Y del mismo modo, no puede el cristiano, en cuanto cristiano, conceder ninguna clase de derechos humanos [19-20].

Según Bauer, el hombre tiene que sacrificar el *«privilegio de la fe»* para poder recibir los derechos generales del hombre. *Observemos* un momento los así llamados derechos humanos, por cierto, los derechos humanos bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus *descubridores*, los norteamericanos y los franceses. Estos derechos humanos son, en parte, derechos *políticos*, derechos que solo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido lo constituye la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. Ellos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los derechos civiles, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición positiva y libre de contradicciones de la religión; así pues, también, por tanto, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen*.

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es reconocido expresamente bien como un derecho humano, bien como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1791, art. 10: «Nul ne droit être inquiété pour ses opinions même religieuses»[7]. En el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho del hombre: «La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché»[8].

La *Déclaration des droits de l'homme*, etc., 1793, incluye entre los derechos humanos, art. 7, «Le libre exercise des cultes»[9]. Más aún, en lo que atañe al derecho de publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer un culto, se dice incluso: «la nécessité d'énoncer ces *droits* suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme»[10]. Compárese la Constitución de 1795, título XIV; artículo 354.

Constitución de Pensilvania, artículo 9 § 3:

> Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être en traint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme[11].

7. «No debe perseguirse a nadie por sus opiniones, incluso las religiosas».
8. «A todo hombre la libertad de practicar el *culto religioso* a que se halle adscrito».
9. «El libre ejercicio de los cultos».
10. «La necesidad de enunciar estos *derechos* presupone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo».
11. «Todos los hombres han recibido de la naturaleza el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia y nadie puede,

Constitución de New Hampshire, artículos 5 y 6:

> Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience[12] [G. de Beaumont, *op. cit.*, pp. 213-214].

Tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión que, lejos de ello, se incluye expresamente entre los derechos humanos el *derecho a ser religioso*, a serlo de cualquier modo y a practicar el culto de su particular religión. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen*, de los derechos civiles. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Ningún otro sino el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué es llamado el miembro de la sociedad burguesa «hombre», llanamente hombre, hombre por naturaleza, y se nombran sus derechos *derechos del hombre*? ¿A partir de qué explicamos este hecho? De las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, de la esencia de la emancipación política. Constatemos ante todo el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, puede proclamar:

> Dédaration des droits de l'homme et du citoyen
> Art. 2: «Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles), sont: l'*égalité*, la *liberté*, la *sûreté*, la *proprieté*»[13].

¿En qué consiste la *liberté*?

> Art. 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui»[14] o, según la *Declaración de los Derechos del Hombre* de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui[15].

legalmente, ser obligado a practicar; instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso, ni fiscalizar las potencias del alma».

12. «Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que no pueden ser sustituidos por otros. Y entre ellos figuran los derechos de conciencia».

13. «Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescindibles), son: la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad* y la *propiedad*».

14. «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otros».

15. «La libertad es el poder propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otros».

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otros. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, así como la cerca señala la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma. ¿Por qué es el judío incapaz, según Bauer, de recibir los derechos humanos?

> Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío tiene que separarlo de los no judíos y triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, debe vincularlo a los demás hombres.

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre, sino, más bien, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta separación, el *derecho* del individuo delimitado, *limitado* a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

> Art. 16 (Constitution de 1793): «Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[16].

El derecho humano de la propiedad privada es, pues, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*a son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual, así como esta aplicación de la misma, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización*, sino, más bien, la *limitación de su libertad*, y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer à *son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Quedan todavía los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es nada más que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber: que todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma. La Constitución de 1795 determina del siguiente modo el concepto de esta igualdad, de acuerdo con su significación:

> Art. 3 (Constitution de 1795): «L'égalité consiste en ce que la loi est la même por tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse»[17].

16. «El derecho de *propiedad* es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer *a su antojo* de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria».
17. «La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga».

¿Y la *sûreté*?

> Art. 8 (Constitution de 1795): «La sûreté consiste dans la protection accordée par la société a chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés»[18].

La *seguridad* es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, que toda la sociedad existe solo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. Es en este sentido que Hegel llama a la sociedad burguesa «el Estado de necesidad y de entendimiento». Por el concepto de la seguridad la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo. La seguridad es, más bien, el *aseguramiento* del egoísmo.

Ninguno de los así llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad. Lejos de que se conciba en ellos al hombre como ser genérico, aparece en ellos la vida genérica misma, la sociedad, más bien como un marco externo a los individuos, como limitación de su independencia originaria. El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es enigmático el que un pueblo que comienza precisamente a liberarse, que comienza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a fundar una comunidad política, que un pueblo tal proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún que reitere esta misma proclamación en un momento en que solo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y se la exige, por tanto, imperiosamente, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Déclaration des droits de l'homme, etc.*, de 1795). Pero este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, a la condición de simple *medio* para la conservación de estos así llamados derechos humanos, que, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial; finalmente, que no

18. «La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades».

se considere como *verdadero y auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

> Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme[19] [*Déclaration des droits, etc.*, de 1791, art. 2]. Le *gouvernement* est institué pour garantir a l'homme la jouissance de ses droits naturels et *imprescriptibles*[20] [*Déclaration, etc.*, de 1793, art. 1].

Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo todavía juvenil, exaltada por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Cierto que su práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras que se proclama la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia; mientras que se garantiza la «liberté *indéfinie* de la presse»[21] (Constitution de 1793, art. 122) como consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, se anula totalmente la libertad de prensa, pues «la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique»[22] (Robespierre el Joven, *Histoire parlamentaire de la Révolution francaise*, Buchez et Roux, t. 28, 159). Es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en colisión con la vida *política.* Mientras, según la teoría, la vida política solo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, se la debe por lo tanto abandonar tan pronto como contradice a su *objetivo*, es decir, estos derechos humanos. Pero la práctica es solo la excepción y la teoría la regla. No obstante, si nos empeñáramos incluso en considerar la práctica revolucionaria misma como el planteamiento certero de la relación, queda por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y aparece el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia sería el mismo misterio, si bien entonces sería un misterio psicológico, teorético.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad sobre la que descansa el Estado enajenado respecto del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la

19. «El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre».
20. «El *gobierno* ha sido instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e *imprescriptibles*.
21. «Libertad *indefinida* de la prensa».
22. «La libertad de prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política».

sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El *feudalismo*. La vieja sociedad burguesa tenía *inmediatamente* un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa como, por ejemplo, la posesión o la familia o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, del estamento y de la corporación. Ellos determinaban en esta forma la relación del individuo hacia el *conjunto del Estado*, es decir, *su relación política* o, lo que es lo mismo, su relación de separación y exclusión respecto de las otras partes integrantes de la sociedad: pues aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la propiedad, la posesión o el trabajo a la condición de elementos sociales, sino que, más bien, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *particulares* en la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad burguesa seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *particular* de su corporación hacia el conjunto del Estado en su propia relación general hacia la vida del pueblo, así como convertían su determinada actividad y situación burguesa en su actividad y situación general. Como consecuencia de esta organización, la unidad del Estado aparece necesariamente como la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, el poder general del Estado igualmente como incumbencia *particular* de un señor separado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como asunto de incumbencia *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios, privilegios, que eran también otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, *el carácter político de la sociedad burguesa*. Rompió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte, en los *individuos* y de otra en los elementos *materiales y espirituales* que conforman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de conformar la relación general del individuo hacia el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal

se convirtió ahora en incumbencia general de cada individuo y la función política en su función general.

Solo que la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político, se sacudieron al mismo tiempo la atadura que mantenía encadenado al espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariencia* misma de un contenido general.

La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*.

Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida.

Por ello, el hombre no fue liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se le liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio, sino que obtuvo la libertad de industria.

La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, así como la relación entre los hombres de los estamentos *y* los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en *uno y el mismo acto*. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, meramente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* solo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una perso-

na *alegórica, moral*. El hombre real solo es reconocido en la forma del individuo *egoísta*, *el verdadero* hombre solo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe acertadamente la abstracción del hombre político, cuando dice:

> Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive *en quelque sorte sa vie et son être*, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui [«Contrat Social», livre II, Londres 1782, 67][23].

Toda emancipación es la *atribución* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Solo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres*[24] como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

BRUNO BAUER, «LA CAPACIDAD DE LOS ACTUALES JUDÍOS Y CRISTIANOS DE SER LIBRES»[25]

Bajo esta forma trata Bauer la relación de la *religión judía y la cristiana*, así como la relación de las mismas ante la crítica. Su relación ante la crítica es su relación hacia «la capacidad para llegar a ser libres».

23. «Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la *naturaleza humana*, de *transformar* a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo mayor del que este individuo reciba, *hasta cierto punto, su vida y su ser*, de sustituir la existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Debe despojar al *hombre de sus fuerzas propias* para entregarlo a otras que le sean extrañas y de las que solo pueda hacer uso con la ayuda de otros».

24. «Fuerzas propias».

25. El segundo artículo de Bauer, al que responde Marx, apareció en la revista *Einundwanzig Bogen aus der Schweiz*, editada por Georg Herwegh, Zúrich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.

De donde se desprende:

> El cristiano solo necesita superar una fase, a saber, su religión, para superar en general la religión, es decir, para llegar a ser libre; el judío, por el contrario, no solo tiene que romper con su esencia judaica, sino también con el desarrollo de la consumación de su religión, con un desarrollo al que ha permanecido extraño [71].

Así pues, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se reitera ahora bajo la forma ilustrada: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse*? La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo más libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

> Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben convertirse al cristianismo sino al cristianismo disuelto y a la religión disuelta en general, es decir, a la ilustración, a la crítica y su resultado, la humanidad libre [70].

Se trata aún para el judío de una *profesión de fe*, solo que no es ya ahora la del cristianismo, sino la del cristianismo disuelto.

Bauer dirige a los judíos la exigencia de que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no proviene del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de *La cuestión judía*, concibió el judaísmo simplemente como la burda crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por tanto «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se convirtiera, para él, en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como su *completa* esencia. De ahí que concluya, con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo [65].

La relación de los judíos y los cristianos es, por tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho ofensivo para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa, deja de ser ofensivo este hecho. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no solo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la del cristiano, la Crítica de los sinópticos y la Vida de Jesús, etcétera.

> Ellos mismos deben abrir los ojos: tomarán su destino en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella [71].

Nosotros intentamos romper la formulación teológica de la cuestión. La pregunta por la capacidad del judío para emanciparse se nos convierte en la pregunta de cuál es el elemento *social* específico que hay que superar para superar el judaísmo. Pues la capacidad de emancipación del judío de hoy es la relación del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Esta relación se desprende necesariamente de la posición especial del judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Consideremos el judío real mundano; el *judío cotidiano*, no el *judío sabático*, como hace Bauer.

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta.

¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero.

Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de la usura, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se disolvería como un vapor turbio en la atmósfera real de la sociedad. De otra parte: si el judío reconoce como nula esta su esencia *práctica* y trabaja por su anulación, trabaja desde su desarrollo anterior por la *emancipación humana pura y simple*, y se vuelve contra la *más alta* expresión *práctica* suprema de la autoenajenación humana.

Reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento *antisocial presente* general que, por el desarrollo histórico, en el cual en este mal sentido los judíos colaboran celosamente, ha sido llevado hasta su clímax actual, llegado al cual necesariamente tiene que disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad respecto del *judaísmo*.

El judío ya se ha emancipado a la manera judía.

> El judío, que, en Viena, por ejemplo, solo es tolerado, determina por su poder monetario la suerte de todo el Imperio. El judío, que puede carecer de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa. Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o no le miran con simpatía, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales [B. Bauer, *La cuestión judía*, 114].

No es este un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no solo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que a través de él y sin él el *dinero* se ha convertido en una potencia universal y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

Como informa, por ejemplo, el coronel Hamilton, el devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre,

> [...] es una especie de *Laocoonte* que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es a sus ojos más que una inmensa bolsa y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que el llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos y su única diversión consiste en cambiar los objetos. Cuando viajan, llevan a la espalda, por decirlo así, sus mercancías o su escritorio y solo hablan de intereses y beneficios. Cuando por un momento apartan la mirada de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros.

Más aún, el predominio práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y normal de que el *anuncio del Evangelio* mismo, de que el magisterio cristiano se ha convertido en un artículo comercial, y el comerciante quebrado del Evangelio hace como el evangelista enriquecido en pequeños negocios:

> Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre à débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il à eu quelque somme d'argent à la disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle [Beaumont, l.c., 185, 186][26].

Según Bauer,

> constituye una circunstancia mentirosa el que en teoría se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que en la práctica posee un inmenso poder y ejerce su influencia política *al por mayor*, aunque le sea reducida en el *detalle* [*La cuestión judía*, 114].

26. «Ese que veis a la cabeza de una respetable corporación empezó siendo comerciante, como su comercio quebró, se hizo sacerdote; este otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto dispuso de cierta cantidad de dinero, dejó el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos, el ministerio religioso es una verdadera carrera industrial».

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es, en general, la contradicción entre la política y el poder del dinero. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se ha convertido en sierva suya.

El judaísmo se ha mantenido *aliado* del cristianismo no solo como su crítica religiosa, no solo como la duda incorporada en el origen religioso del cristianismo, sino igualmente porque el espíritu práctico judío, porque el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana misma y ha alcanzado en ella incluso su máximo desarrollo. El judío, que figura en la sociedad burguesa como un miembro particular, no es sino la manifestación particular del judaísmo de la sociedad burguesa. El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino a través de la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío desde sus propias entrañas.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es por ello en la realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica, el egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa ha terminado de engendrar completamente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general, constituido para sí mismo, de todas las cosas. Él ha despojado, por ello, al mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha mundanizado, se ha convertido en el Dios del mundo. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la ilusoria letra de cambio.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe ciertamente, pero solo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable que «se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre»[27].

27. Thomas Münzer, «Außlegung des andern vnterschyds Danielis deß propheten gepredigt auffm schlos zu Alstet vor den tetigen thewren Herzcogen vnd vorstehern zu

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *consciente real* del hombre de dinero y su virtud. La misma relación de la especie, la relación entre hombre y mujer, etc., se convierte en objeto de comercio. La mujer se convierte en objeto de negociación.

La nacionalidad *quimérica* del judío es la nacionalidad del comerciante, del hombre de dinero en general.

La ley infundada e insondable del judío solo es la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general carentes de fundamento y de base, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí la suprema relación del hombre es la relación *legal*, la relación con leyes cuya validez para él no proviene de que sean leyes de su propia voluntad y esencia, sino de que *están vigentes* y de que su infracción es vengada.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo práctico que Bauer pone de relieve en el Talmud, es la relación del mundo del egoísmo hacia las leyes que lo dominan, cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo en el interior de sus leyes es necesariamente una superación permanente de la ley.

El *judaísmo* no pudo continuar desarrollándose como *religión*, no pudo seguir desarrollándose teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es por su naturaleza limitada y se agota en unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, según su esencia, encontrar su plenitud en la teoría, sino solamente en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; solo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad, sino que se *encuentra* ampliada con el sucesivo desarrollo de las circunstancias sociales.

El judaísmo alcanza su plenitud con la de la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa solo llega a su plenitud en el mundo *cristiano*. Solo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en relaciones puramente

Sachssen durch Thoma Müntzer diener des wordt gottes», Alstedt, 1524 {«Explicación del segundo capítulo del profeta Daniel, predicada en el castillo de Allstedt ante los lanboriosos y estimados duques y magistrados de Sajonia por Thomas Müntzer, servidor de la palabra de Dios», en Thomas Münzer, *Tratados y sermones*, introducción y trad. de Lluis Duch, Trotta, Madrid, 2001, pp. 93-118}.

externas al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados que se enfrentan los unos a los otros hostilmente.

El cristianismo ha surgido del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano era desde el principio el judío teorizante; el judío es por ello el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había superado solo en apariencia el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas de otra manera que elevándolas al cielo azul.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación solo podía generalizarse una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, hubiera llevado a la plenitud *teóricamente* la autoenajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza.

Solo entonces podía el judaísmo llegar a la dominación general y enajenar al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas enajenables, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, a la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras está sujeto a las ataduras religiosas, solo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también solo puede comportarse prácticamente, solo puede producir prácticamente objetos, bajo el imperio de la necesidad egoísta, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero.

El egoísmo cristiano de la beatitud se trueca necesariamente en su práctica plena en el egoísmo corporal del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad egoísta. No explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino, más bien, del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Porque, en general, la esencia real del judío se ha realizado y secularizado en la sociedad burguesa, por ello la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es justamente sino la concepción ideal de la necesidad práctica. Así pues, no es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un ser altamente empírico, no solo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad.

Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*.

LA FUERZA DIVINA DEL DINERO: TRABAJO Y ALIENACIÓN
Manuscritos económico-filosóficos[1]

[...] El obrero se vuelve más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero en cuanto *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en las condiciones de la economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y *servidumbre* a él, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que este es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como perdida

1. Redactados entre marzo y agosto de 1844, en París, en hojas de las que se han conservado 49 escritas por ambos lados y 23 por uno solo. Permanecieron inéditos hasta que en 1929 aparecieron algunos fragmentos en ruso y francés y en 1932 se publicaron completos por vez primera, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlín. Son en total cuatro manuscritos que contienen extractos de trabajos sobre economía política, trabajo alienado, propiedad privada, crítica de la filosofía de Hegel, etc. El cuarto manuscrito contiene exclusivamente extractos de Hegel (MEW 40, 465-588 {ed. esp., *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, FCE, México, 1982, pp. 555-668}).

del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no solo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador solo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento que, cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos puede poseer y tanto más sometido queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuánto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño y objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto memos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él, que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil. [MEW 40, 511-512 {596-597}]

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, solo en un aspecto, concretamente *en su relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra solo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente, en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que, en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su

espíritu. Por eso el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que este no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él, no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en finalidades últimas y únicas son animales. [MEW 40, 514-515 {598-599}]

Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece, entonces?

A *otro* ser que no soy yo.

¿Quién es ese ser?

¿Los *dioses*? Cierto que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, la India, México, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por si solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aún menos de la *naturaleza*. Qué contradictorio sería que cuando más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuando más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto.

El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo disfrute sirve el producto, solamente puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a *otro hombre que no es el trabajador*. Si su actividad es para él dolor, ha de ser *disfrute* y gozo de vivir para otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino solo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres.

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la coacción y el yugo de otro.

Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación de él y de la naturaleza que establece con los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí solo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que se opera el extrañamiento es un medio práctico. En consecuencia, mediante el trabajo enajenado no solo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino que también produce la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo, de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad, da posesión al extraño de la actividad que no le es propia. [MEW 40, 518-519 {602-603}]

Ante esta economía política ilustrada, que ha descubierto la *esencia subjetiva* la riqueza —dentro de la propiedad privada—, los partidarios del sistema monetario y mercantilista, que solo conocen la propiedad privada como una esencia *objetiva* para el hombre, aparecen como *adoradores de ídolos*, como *católicos*. Por eso Engels ha llamado con razón a *Adam Smith* el *Lutero de la Economía*. Así como Lutero reconoció en la religión, en la *fe*, la esencia del *mundo* real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad *externa*, al hacer de la religiosidad la esencia *íntima* del hombre; así como él negó el

sacerdote exterior al laico, al colocar al sacerdote en el corazón del laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él —que ha de ser, pues, afirmada y mantenida solo de un modo exterior—, es decir, es superada esa *objetividad exterior e irreflexiva* al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y ser reconocido el hombre mismo como su esencia; pero, por ello, el hombre es constituido por la determinación de la propiedad privada, como en Lutero por la religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino al haberse convertido él mismo en esa tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí. [MEW 40, 530-531 {612}]

La teoría fisiocrática del *Dr. Quesnay* representa el tránsito del mercantilismo a Adam Smith. La *fisiocracia* es, de forma directa, la disolución *económico-política* de la propiedad feudal, pero por esto, de manera igualmente directa, la *transformación económico-política*, la restauración de la misma, con la sola diferencia de que su lenguaje no es ya feudal, sino económico. Toda riqueza se resuelve en *tierra y agricultura*. La tierra no es aún *capital*, es todavía una especial forma de existencia del mismo que debe valer en su especificidad natural, y a causa de ella; pero la tierra es, sin embargo, un *elemento* natural general, en tanto que el sistema mercantilista no conocía otra existencia de la riqueza que el *metal noble*. El *objeto de la riqueza*, su materia, ha recibido, pues, al mismo tiempo, la mayor generalidad dentro de los *límites de la naturaleza*, en la medida en que, como naturaleza, es también inmediatamente riqueza objetiva. Y la tierra solamente se convierte en algo para el *hombre* mediante el trabajo, mediante la agricultura. La esencia subjetiva de la riqueza se traslada, por tanto, al trabajo. Al mismo tiempo, no obstante, la agricultura es el único *trabajo productivo*. Todavía el trabajo no es entendido en su generalidad y abstracción; está ligado aún, *como a su materia*, a un *elemento natural* específico; solo es conocido todavía en una especial *forma de existencia naturalmente determinada*. Por eso no es todavía más que una enajenación del hombre *determinada* y *singular*, lo mismo que su producto es comprendido aún como una riqueza determinada, más dependiente de la naturaleza del trabajo mismo. La tierra se reconoce aquí todavía como una existencia natural, independiente del hombre, y no como capital, es decir, no como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como momento suyo. Sin embargo, al reducirse el fetichismo de la antigua rique-

za exterior, que existía solo como un objeto, a un elemento natural muy simple, y reconocerse su esencia, aunque sea solo parcialmente, en su existencia subjetiva bajo una forma especial, está ya iniciado necesariamente el siguiente paso de reconocer la *esencia general* de la riqueza y elevar por ello a principio el trabajo en su forma más absoluta, es decir, abstracta. Se le probaría a la fisiocracia que desde el punto de vista económico, el único justificado, la *agricultura* no es distinta de cualquier otra industria, que la *esencia* de la riqueza no es, pues, un trabajo *determinado*, un trabajo ligado a un elemento especial, una determinada exteriorización del trabajo, sino el *trabajo en general*. [MEW 40, 531-532 {613-614}]

Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la economía.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre solo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos. Se comprende que el movimiento tome su *primer* comienzo en los distintos pueblos en distinta forma, según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. El comunismo empieza desde luego con el ateísmo (*Owen*), el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción ... La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente dirigida a la *acción*.

Hemos visto como, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; como el objeto, que es la realización inmediata de su individualidad, también es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de este, y su existencia para él. Pero, igualmente, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al

mismo tiempo, tanto resultado como punto de partida del movimiento (y en que han de ser este *punto de partida* reside justamente la *necesidad* histórica de la propiedad privada). El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social y goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza solo existe para el hombre *social*, pues solo ahí existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; solo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Solo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. [MEW 40, 537-538 {618-619}]

En primer lugar, se considera que un *ser* es independiente mientras se mantenga en pie, y solo está sobre sus propios pies, cuando su *existencia* se deba a él mismo. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera a sí mismo como un ser dependiente. Pero yo vivo completamente a merced de otro si le debo no solo el mantenimiento de mi vida, sino también cuando ha *creado* mi vida, cuando es la *fuente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente un fundamento fuera de sí, cuando no es mi propia creación La *creación* es, por lo tanto, un concepto difícil de desalojar de la conciencia popular. La autosuficiencia de la naturaleza y del hombre es *incomprensible* para ella porque contradice todas las *evidencias* de la vida práctica.

La creación de la *tierra* ha recibido un enorme impulso por la *geognosis*, es decir, a través de la ciencia que representaba la formación de la tierra, el devenir de la tierra, como un proceso, como autogeneración. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

De hecho, es fácil decirle al individuo singular lo que dice Aristóteles: usted es engendrado por su padre y su madre, de la misma manera, el apareamiento de dos personas, es decir, un acto engendrador del hombre ha producido al hombre. Ves, por lo tanto, que el hombre también le debe su existencia físicamente al hombre. No solo tienes que mirar *un* aspecto, el progreso *infinito*, por el que hay que seguir preguntando: ¿quién engendró a mi padre?, ¿quién engendró a su abuelo, etc.? También debes adherirte al movimiento *circular*, que es perceptible en ese proceso, según el cual el hombre se repite a sí mismo en su procreación, esto es, el *hombre* siempre sigue siendo un sujeto. Pero

se me responderá: concediéndote la existencia de este movimiento circular, admíteme el progreso que me impulsa a seguir hasta preguntar, ¿quién engendró al primer hombre y la naturaleza en general? Solo puedo responderte: tu pregunta es en sí misma producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a esa pregunta; pregúntate si tu pregunta resulta de un punto de vista al que no puedo responder porque está mal planteado. Pregúntate si ese progreso como tal puede existe para un pensamiento racional. Si preguntas sobre la creación de la naturaleza y del hombre, entonces estás abstrayendo del hombre y la naturaleza. Los postulas con *no existentes* y que quieres que te los demuestre como *existentes*. Te digo ahora: renuncia a tu abstracción y así también renuncias a tu pregunta, o aférrate a tu abstracción y sé consecuente, y si piensas al hombre y a la naturaleza como *no existentes*, entonces piénsate a ti mismo como no existente, puesto que también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, porque tan pronto piensas y preguntas, hacer *abstracción* del ser de la naturaleza y del hombre no tiene sentido. ¿O eres tan egoísta que quieres postular la nada de todo y tú mismo ser?

Puedes responderme: no quiero postular la nada de la naturaleza, etc.; te pregunto por su *génesis* cuando le pregunto al anatomista por la formación de hueso, etcétera.

Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* desde sí mismo, de su *proceso de surgimiento*. Al haberse hecho claro de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre y de la naturaleza, del hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha vuelto prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma, mediante esta negación, *la existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humanas. El *comunismo* es

la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo no es en cuanto tal la meta del desarrollo humano —la forma de la sociedad humana—. [MEW 40, 544-546 {625-626}]

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1.º) Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades.

2.º) Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.

Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*. Si ansío un manjar o quiero usar un coche de correos porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y el coche, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real*; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera* fuerza *creadora*. [MEW 40, 565 {643}]

Como el dinero, en cuanto concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Aunque sea cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía. Como el dinero no se cambia por una cualidad determinada, ni por una cosa o una fuerza esencial humana determinadas, sino por la totalidad del mundo objetivo natural y humano, desde el punto de vista de su poseedor puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice. [MEW 40, 566 {644}]

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *tra-*

bajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. [MEW 40, 574 {650}]

De momento, anticiparemos solo esto: Hegel se coloca en el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él solo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la externalización o como hombre *externalizado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual*. Lo que, en general, constituye la esencia de la filosofía, la *externalización del hombre que se conoce a sí mismo*, o la ciencia *externalizada que se piensa a sí misma*, Hegel lo concibe como esencia del trabajo y por eso puede, frente a la filosofía precedente, reunir sus diversos momentos, presentar su filosofía como *la* filosofía. Lo que los otros filósofos hicieron —concebir los momentos singulares de la naturaleza y de la vida humana como momentos de la autoconciencia o, para ser precisos, de la autoconciencia abstracta— lo *sabe* Hegel como el *hacer* de la filosofía, por eso su ciencia es absoluta. [MEW 40, 574-575 {650-651}]

Un ser no objetual es un *absurdo*.

Suponed un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Tal ser sería, en primer lugar, el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él, existiría único y solo. Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy un *otro, otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto yo soy, pues, *otra realidad* distinta de él, es decir, soy *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser *no objetivo* es un ser irracional, no sensible, solo pensado, es decir, solo imaginado, un ente de abstracción. Ser *sensible*, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto *sensible*, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad. Tener sentidos significa *sufrir*[2].

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *que sufre*, y porque su sufrimiento posee una naturaleza sensorial, es un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.

2. La edición francesa remite al § 43 de las *Tesis provisionales*, de Feuerbach: « [...] sin límites, tiempo y sufrimiento, no hay ni calidad, ni energía, ni espíritu, ni chispa, ni amor. Solo un ser necesitante es un ser necesario. Una existencia sin necesidades es una existencia superflua [...] Un ser sin sufrimiento es un ser sin fundamento. Solo merece existir quien puede sufrir. Solo el ser doliente es un ser divino. Un ser sin afectos es un ser sin ser» (K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, París, 1962, p. 138).

El hombre, sin embargo, no es solo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser *genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse: y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que *nacer*, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la *historia*, que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre (sobre este asunto hay que volver). [MEW 40, 578-579 {654-655}]

De otra parte, aquí está implícito, al mismo tiempo, este otro momento: que la conciencia ha superado y retomado en sí esta enajenación y esta objetividad y, en consecuencia, en *su ser-otro en cuanto tal está junto a sí*. [MEW 40, 579 {655}]

[...] esto implica que el hombre autoconsciente, que ha reconocido y superado como autoenajenación el mundo espiritual (o la existencia espiritual universal de su mundo), lo confirma, sin embargo, nuevamente en esta forma enajenada y la presenta como su verdadera existencia, la restablece, pretende estar junto a sí *en su ser-otro en cuanto tal*. Es decir, tras la superación, por ejemplo, de la religión, tras haber reconocido la religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra, no obstante, confirmado en la *religión en cuanto religión*. Aquí *está* la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su solo aparente criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la religión o la teología, pero que hay que concebir de modo más general. La razón está, pues, junto a sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que, en el derecho, la política, etc., lleva una vida enajenada, lleva en esa vida enajenada, en cuanto tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, autoconfirmación en *contradicción* consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero *saber* y la *vida* verdadera.

No es posible habar de una acomodación de Hegel contra la religión, el Estado, etc., pues esta mentira es la mentira de su principio.

Si yo *sé* que la religión es la autoconciencia *enajenada* del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi mismo yo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la *religión*, sino más bien en la religión *aniquilada y superada*.

Así en Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación; o la negación de este ser aparente como un ser objetivo que mora fuera del hombre y es independiente de él, y su transformación en sujeto.

Un papel peculiar juega en ello el *superar*, en el que están vinculadas la negación y la preservación, la afirmación.

Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el *derecho privado* superado es igual a *moral*, la moral superada igual a *familia*, la familia superada igual a *sociedad civil*, la sociedad civil superada igual a *Estado*, el Estado superado igual a *historia universal*. En la *realidad* siguen en pie derecho privado, moral, familia, sociedad civil, Estado, etc., solo que se han convertido en *momentos*, en existencias y modos de existir del hombre que carecen de validez aislados, que se disuelven y se engendran recíprocamente, etc. *Momentos del Movimiento*.

En su existencia real, esta su esencia *móvil* está oculta. Solo en el pensar, en la filosofía, se hace patente, se revela, y por eso mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófico-religiosa*, mi verdadera existencia política es mi existencia *filosófico-jurídica*, mi verdadera existencia natural es mi existencia *filosófico-natural*, mi verdadera existencia artística la existencia *filosófico-artística*, mi verdadera existencia humana es mi existencia *filosófica*. Del mismo modo, la verdadera existencia de la religión, el Estado, la naturaleza, el arte, es la *filosofía* de la religión, de la naturaleza, del Estado, del arte. Pero si para mí la verdadera existencia de la religión, etcétera, es únicamente la filosofía de la religión, solo soy verdaderamente religioso como *filósofo de la religión* y niego así la religiosidad *real* y el hombre realmente *religioso*. No obstante, al mismo tiempo los *confirmo*, en parte, dentro de mi propia existencia o de la existencia ajena que les opongo, pues esta *es* simplemente la expresión *filosófica* de aquellos, y en parte en su peculiar forma originaria, pues ellos valen para mí como el meramente *aparente* ser otro, como alegorías, como formas, ocultas bajo envolturas sensibles, de su verdadera existencia, es decir, de mi existencia filosófica.

Del mismo modo, la *cualidad* superada es igual a *cantidad*, la cantidad superada igual a *medida*, la medida superada igual a *esencia*, la esencia superada igual a *fenómeno*, el fenómeno superado igual a *realidad*, la realidad superada igual a *concepto*, el concepto superado igual a *objetividad*, la objetividad superada igual a *idea absoluta*, la idea absoluta superada igual a *naturaleza*, la naturaleza superada igual a *espíritu subjetivo*, el espíritu subjetivo superado igual a espíritu objetivo, *ético*, el espíritu ético superado igual a *arte*, el arte superado igual a *religión*, la religión superada igual a *saber absoluto*.

De un lado, este superar es un superar del ser pensado, y así la propiedad privada *pensada* se supera en la *idea* de la moral. Y como el pensamiento imagina ser inmediatamente lo otro que sí mismo, *realidad sensible* y como, en consecuencia, también su acción vale para él como acción *real sensible*, este superar pensante, que deja intacto su objeto en la realidad, cree haberlo sobrepasado realmente. De otro lado, como el objeto es ahora para él momento de pensamiento, también en su realidad vale para él como confirmación de él mismo, de la autoconciencia, de la abstracción. [MEW 40, 581-582 {656-658}]

Pero ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural no desarrollada. Son, por el contrario, y por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real.

Al captar el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma (aunque de nuevo lo haga en forma enajenada) Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como *acto autogenerador* del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir. [MEW 40, 583 {658-659}]

EL MATERIALISMO: DOCTRINA DEL HUMANISMO REAL Y BASE LÓGICA DEL COMUNISMO

La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes[1] (Capítulo IV)[2]

Cuando se ha reconocido en el hombre la esencia, la base de toda la actividad humana y de toda relación humana, tan solo *la* «crítica» puede inventar *nuevas categorías* y transformar al *hombre* de nuevo en una categoría, en el principio de toda una serie de categorías, como de hecho hace, con lo que se aventura por la única salida que le quedaba a la perseguida y atemorizada inhumanidad *teológica*. ¡La *historia* no hace *nada: no* «posee inmensas riquezas», *no* «libra combates»! Es más bien *el hombre*, el hombre real y vivo el que hace, posee y lucha. No es la «historia» la que necesita del hombre como un medio para conseguir

1. *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes* es la primera obra en colaboración entre Marx y Engels. El trabajo, escrito de septiembre a noviembre de 1844, apareció en febrero de 1845 en Fráncfort. La «sagrada familia» es una designación jocosa de los hermanos Bauer y de sus partidarios, agrupados en torno a la *Allgemeine Literatur-Zeitung* («Gaceta literaria general»). Marx y Engels critican las concepciones idealistas de los hermanos Bauer, su alejamiento de la vida real y su inclinación a las peroratas abstractas en los temas de filosofía y teología. Los jóvenes hegelianos, inclinados al subjetivismo, no veían en la masa popular más que un peso inerte, un peso muerto en el proceso histórico, proclamando, por su parte, que las personalidades elegidas y ellos, en particular, eran los portadores del «espíritu», de la «crítica absoluta», los creadores de la historia. Aunque los jóvenes hegelianos negaban la credibilidad del Evangelio, sin embargo, identifican la conciencia religiosa con la conciencia del pueblo. Consideraban como obstáculo mayor al proceso progresista alemán las ideas dominantes —la religión, en particular— y no ya el orden social reaccionario reinante (MEW 2, 3-223 {*La sagrada familia o la Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Prólogo de Franz Mehring, ed. de Carlos Liacho, Akal, Madrid, [3]2013}).

2. El capítulo VI de *La sagrada familia*, titulado «La crítica critica absoluta, o la crítica a la manera del señor Bruno», está dividido en tres partes, dedicadas a «las tres campañas de la crítica absoluta». Del primer apartado de la «Segunda campaña» extraemos el primero de los fragmentos que publicamos. El segundo, más extenso, pertenece a la «Tercera campaña de la crítica absoluta» y constituye toda la parte expositiva del cuarto apartado: «Batalla crítica contra el materialismo francés».

—como si fuese una persona individual— *sus* propios fines. La historia no es *nada más* que la actividad del hombre que persigue sus objetivos. [MEW 2, 98 {120}]

Batalla crítica contra el materialismo francés

> El *spinozismo* había dominado el siglo XVIII, tanto en su variedad francesa posterior, que convertía la materia en sustancia, como en el deísmo, que daba a la materia un nombre más espiritual... La *escuela francesa de Spinoza* y los partidarios del deísmo eran solamente dos sectas que disputaban entre sí acerca del verdadero sentido del *sistema* de aquel... El sencillo destino de esta Ilustración fue su hundimiento en el *Romanticismo*, después de tener que rendirse ante la reacción que comenzó después del movimiento francés[3].

Hasta aquí la *crítica*.

A la historia crítica del materialismo francés opondremos un breve esbozo de su voluminosa historia profana. Admitiremos, con el debido respeto, el abismo que media entre la historia como realmente sucedió y la historia como se desarrolla según el dictamen de *la* «crítica absoluta», creadora por igual de lo viejo y de lo nuevo. Y finalmente, obedeciendo los preceptos de la *crítica*, «haremos objeto de un detenido estudio» el «porqué», el «de dónde» y el «hacia dónde» de la historia crítica.

«Hablando *con exactitud y en sentido prosaico*», la Ilustración francesa del siglo XVIII, y en particular el *materialismo francés*, no fue solo una lucha contra las instituciones políticas existentes y contra la religión y la teología imperantes, sino también, y en la misma medida, una lucha *abierta* contra la *metafísica del siglo XVII* y contra toda metafísica, en especial la de *Descartes*, *Malebranche*, *Spinoza y Leibniz*. Se contraponía la *filosofía* a la *metafísica*, del mismo modo como *Feuerbach*, en su primera entrada en escena contra *Hegel*, contraponía la *sobria filosofía* a la *embriagada especulación*. La *metafísica* del siglo XVII, derrotada por la Ilustración francesa y, concretamente, por el *materialismo francés* del *siglo* XVIII, alcanzó su *victoriosa y sólida restauración* en la *filosofía alemana*, y especialmente en la *filosofía alemana especulativa* del siglo XIX. Después que *Hegel* la vinculó en forma tan magistral con toda la metafísica posterior y con el idealismo alemán, instaurando un reino metafísico universal, el ataque contra la *metafísica especulativa*, y contra la *metafísica en general*, coincidió, como en el siglo XVIII, con el ataque contra la teología. Ahora será derrotada para siempre por el *materialismo*, que

3. La cita está tomada de la tercera parte del artículo escrito por Bruno Bauer, pero publicado sin el nombre del autor: *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* («¿Cuál es ahora el objeto de la crítica?»): *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 8 (julio 1844), p. 85.

ha sido perfeccionado por la labor de la especulación misma y que coincide con el *humanismo*. Así como *Feuerbach* representó el materialismo en el dominio *teórico*, así el *socialismo* y el *comunismo* ingleses y franceses representaron, en el terreno *práctico*, un *materialismo* que coincidía con el *humanismo*.

«Hablando *con exactitud* y en un sentido *prosaico*», existen dos tendencias del materialismo francés, una de las cuales proviene de *Descartes* y la otra de *Locke*. La segunda constituye, *preferentemente*, un elemento cultural francés y conduce en forma directa al *socialismo*. La primera, el materialismo *mecánico*, se confunde con lo que son propiamente las *ciencias naturales* francesas. Las dos tendencias se entrecruzan en el curso del desarrollo. No tenemos por qué entrar aquí en detalle en el materialismo francés directamente entroncado con *Descartes*, como tampoco en la escuela francesa de *Newton* ni en el desarrollo de las ciencias naturales francesas en general.

Bastará, pues, con decir lo siguiente:

En su *física*, *Descartes* había dotado a la *materia* de fuerza autocreadora y concebido el movimiento *mecánico* como obra de la vida de aquella. Y separó por completo su *física* de su *metafísica*. *Dentro* de su física, la única *sustancia*, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la *materia*. El materialismo *mecánico* francés siguió a la *física* de *Descartes* en oposición a su metafísica. Sus partidarios eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos*.

Esta escuela comienza con el *médico Leroy*, alcanza su apogeo con el médico *Cabanis* y tiene como centro a otro médico, *La Mettrie*. Aún vivía Descartes cuando Leroy, como La Mettrie en el siglo XVIII, trasladó la estructura cartesiana de los *animales* al alma humana y afirmó que el alma es un *modo del cuerpo* y que las ideas son movimientos mecánicos. Leroy llegó incluso a pensar que Descartes había guardado en secreto su verdadera opinión. Descartes protestó. A fines del siglo XVIII Cabanis perfeccionó el materialismo cartesiano en su tratado *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

El materialismo *cartesiano* sigue existiendo, todavía hoy, en Francia. Obtuvo grandes éxitos en las ciencias naturales mecánicas, a las que, «hablando *con exactitud* y en un sentido *prosaico*», lo que menos puede achacárseles es el *Romanticismo*.

La *metafísica* del siglo XVII, representada en Francia por *Descartes*, tuvo desde su misma cuna por *adversario al materialismo*. Este se enfrentó personalmente a *Descartes* en la figura de *Gassendi*, el restaurador del materialismo *epicúreo*. El materialismo francés e inglés estuvo siempre estrechamente unido a *Demócrito y Epicuro*. La metafísica cartesiana tenía otro oponente en el materialista *inglés Hobbes*. Gassendi y Hobbes triunfaron sobre su adversario mucho después de su muerte,

precisamente en el momento en que este dominaba como poder oficial en todas las escuelas francesas.

Voltaire observó que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII ante las *disputas* entre *jesuitas y jansenistas*[4] no se debía tanto a la filosofía como a las especulaciones financieras de *Law*. Y en rigor el derrumbe de la metafísica del siglo XVII solo puede explicarse por la teoría materialista del siglo XVIII, en la medida en que el propio movimiento teórico se explica por la configuración práctica de la vida francesa de la época. Esa vida se orientaba hacia el presente inmediato, hacia el goce del mundo y de los intereses mundanos, hacia el mundo *terrenal*. Su práctica antiteológica, antimetafísica y materialista estaba exigiendo las correspondientes teorías antiteológicas, antimetafísicas y materialistas. La metafísica había caído *prácticamente* en el descrédito total. Aquí solo nos interesa indicar en forma somera el proceso *teórico*.

En el siglo XVII, la metafísica (cf. Descartes, Leibniz, etc.) contenía aún un elemento *positivo, profano*. Hizo descubrimientos en el campo de la matemática, de la física y de otras ciencias exactas, que parecían caer dentro de su esfera. Esta apariencia quedó destruida ya a comienzos del siglo XVIII. Las ciencias positivas se apartaron de aquella y se trazaron sus propios campos independientes. Toda la riqueza metafísica quedó reducida a entes especulativos y a objetos celestiales, aunque era el momento mismo en que los seres reales y las cosas terrenales comenzaban a ser el centro de todo el interés. La metafísica se había vuelto rancia. En el mismo año en que morían Malebranche y Arnauld[5], los últimos grandes metafísicos franceses del siglo XVII, nacían *Helvétius* y *Condillac*.

El hombre que despojó de toda su *autoridad* a la metafísica del siglo XVII, en el dominio de la teoría, fue Pierre Bayle. Su arma fue el *escepticismo*, forjado con las mismas fórmulas mágicas de la metafísica. Al principio partió de la metafísica cartesiana. Así como *Feuerbach* fue empujado por la lucha contra la teología especulativa a la lucha contra la *filosofía especulativa* —precisamente porque reconoció en la especulación el último puntal de la teología, porque tenía que obligar a esta a replegarse de la pseudociencia hacia la *fe tosca* y repulsiva—, así también la duda religiosa empujó a Bayle a la duda en la metafísica, que era el respaldo de dicha fe. De aquí que investigara la metafísica, con sentido

4. *Jansenistas*: así nombrados por el teólogo holandés Jansenio; representantes de la tendencia de oposición entre los católicos franceses del siglo XVII y principios del XVIII que expresaban el descontento de una parte de la burguesía francesa con respecto a la ideología feudal del catolicismo oficial.

5. Marx confunde aquí algunos hechos. En efecto, si es verdad que Malebranche moría en 1715 —año en que nacían Condillac y Helvétius—, Arnauld, el «gran Arnauld», había muerto en 1694.

crítico, desde su origen mismo. Se convirtió en su historiador para escribir la historia de su muerte. Y refutó principalmente a *Spinoza y Leibniz.*

Pierre Bayle no solo preparó en Francia la acogida del materialismo y de la filosofía del sano sentido común al pulverizar la metafísica con su escepticismo. Anunció, además, la *sociedad atea*, que pronto comenzaría a existir, al *demostrar* que es *posible* una sociedad de puros ateos, que un ateo *puede* ser un hombre respetable y que el hombre se degrada, no por el ateísmo, sino por la superstición y la idolatría.

Según la expresión de un escritor francés, *Pierre Bayle* fue «*el último metafísico en el sentido que el siglo* XVII *da a la palabra y el primer filósofo en el sentido que le da el siglo* XVIII».

Además de la refutación negativa de la teología. y de la metafísica del siglo XVII, se necesitaba un *sistema antimetafísico positivo.* Hacía falta un libro que sistematizara y fundamentara teóricamente la práctica de la vida de la época. El tratado de *Locke* sobre el origen de la razón humana llegó desde el otro lado del Canal y como de encargo. Fue acogido con gran entusiasmo, como el invitado a quien se aguarda desde hace tiempo.

A la pregunta: ¿fue *Locke*, acaso, un discípulo de *Spinoza*?, la historia «profana» podría contestar: el materialismo es el hijo nato de *Gran Bretaña* Ya el propio escolástico inglés *Duns Escoto* se preguntaba: «*¿No puede pensar la materia?*».

Para producir este milagro recurrió a la omnipotencia divina. Es decir, obligó a la propia *teología* a predicar el *materialismo.* Duns Escoto era, además, *nominalista.* El nominalismo es un componente principal del materialismo *inglés* y, en general, la *primera expresión del materialismo.*

El verdadero fundador del *materialismo inglés* y de toda la ciencia *experimental moderna* fue *Bacon.* Para él, la ciencia de la naturaleza es verdadera ciencia, y la *física* basada en la percepción, la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. *Anaxágoras*, con sus homeomerías, y *Demócrito*, con sus átomos, son las autoridades a que se refiere con frecuencia. Según su doctrina, los *sentidos* son infalibles y constituyen la *fuente* de todos los conocimientos. La ciencia es *experimental*, y consiste en aplicar un *método racional* a los datos ofrecidos por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son los principales requisitos de un método racional. La primera y más importante de las cualidades inherentes a la materia es el *movimiento*, y no solo el movimiento *mecánico y matemático*, sino, más aún, el *impulso, el espíritu de vida*, la tensión o para emplear la expresión de Jacob Böhme, el *esfuerzo* de la materia. Las formas primarias de esta son *fuerzas del ser*, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias entre las especies.

En *Bacon*, su primer creador, el materialismo conserva latente, y en forma todavía ingenua, los gérmenes de un desarrollo total. La materia sonreía al hombre con poética luminosidad sensorial. Por otra parte, la propia doctrina aforística está henchida de las incoherencias de la teología.

En su ulterior desarrollo el materialismo se tornó *unilateral. Hobbes* fue el que sistematizó el materialismo de Bacon. La sensorialidad perdió su perfume, y se convirtió en la sensorialidad abstracta del *geómetra*. El movimiento *físico* fue sacrificado al movimiento *mecánico o matemático*; la *geometría* fue proclamada la ciencia principal. El materialismo se volvió *hostil al hombre*. Y para poder superar en su propio campo el espíritu *antihumano e incorpóreo*, el materialismo se vio obligado a mortificar su propia carne y hacerse ascético. Apareció como un *ente de razón*, pero desarrollando la implacable lógica de la razón.

Si los sentidos del hombre son la fuente de todos sus conocimientos, argumenta Hobbes partiendo de Bacon, entonces la concepción, el pensamiento, la imaginación, etc., no son otra cosa que fantasmas del mundo material más o menos despojado de su forma sensible. Lo único que puede hacer la ciencia es poner nombre a estos fantasmas. Un solo nombre puede aplicarse a varios. Y hasta puede haber nombres de nombres. Pero sería una contradicción decir, por una parte, que todas las ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos y mantener, por la otra, que una palabra es más que una palabra, que aparte de los seres representados, que son siempre individuales, existen también seres generales. Una *sustancia incorpórea* es tan contradictoria como un *cuerpo incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia*, son una y la misma idea *real*. No es posible separar el pensamiento de la materia *que piensa*. Esta es el sujeto de todos los cambios. La palabra *infinito carece de sentido* si no significa la capacidad de nuestro espíritu para seguir sumando sin límites. Y como solo lo natural es perceptible y cognoscible, *nada* se sabe de la existencia de Dios. Solo estoy seguro de mi propia existencia. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que termina o comienza. Los objetos de los impulsos son el bien. El hombre se halla sometido a las mismas leyes que la naturaleza. Poder y libertad son idénticos.

Hobbes sistematizó a Bacon, pero no proporcionó una prueba más precisa de su principio fundamental, de que nuestro conocimiento y nuestras ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos. *Locke* demostró el principio de Bacon y Hobbes en su ensayo sobre los orígenes de la razón humana. Así como Hobbes terminó con los prejuicios *teístas* del materialismo de Bacon, así también Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley y otros rompieron las últimas ataduras teológicas del sensualismo de Locke. El deísmo no es, por lo menos para los materialistas, más que un modo cómodo y convincente de desembarazarse de la religión.

Ya hemos dicho cuán oportuna fue para los franceses la obra de Locke. Este había fundado la filosofía del *bon sens*, del buen sentido común; es decir, había dicho, en forma indirecta, que ningún filósofo puede estar en desacuerdo con los sanos sentidos de los hombres y con la razón basada en esos sentidos. El discípulo inmediato de Locke, *Condillac*, que también lo tradujo al francés, opuso en seguida el sensualismo de Locke a la *metafísica* del siglo XVII. Demostró que los franceses la habían repudiado con razón, como una simple chapucería de la imaginación y de los prejuicios teológicos. Publicó una refutación de los sistemas de *Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche*.

En su obra titulada *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac desarrolló las ideas de Locke y demostró que no solo el alma, sino también los sentidos, y no solo el arte de crear ideas, sino también el de la percepción sensorial, son obra de la *experiencia* y del *hábito*. Todo el desarrollo del hombre depende, entonces, de la *educación* y de las *circunstancias externas*. Condillac solo fue desplazado de las escuelas francesas por la filosofía ecléctica.

La diferencia entre el materialismo *francés* y el materialismo *inglés* surge de la diferencia entre ambas naciones. Los franceses dotaron al materialismo inglés de ingenio, de carne y sangre, de elocuencia. Le dieron el temperamento y la gracia que le faltaban. Lo civilizaron. Con *Helvétius*, que también se basó en Locke, el materialismo se tornó realmente francés. Helvétius lo concibió inmediatamente en su aplicación a la vida social (*De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*). Las cualidades sensoriales y el amor propio, el goce y el interés personal bien entendido, son las bases de la moral. La igualdad natural de la inteligencia humana, la unidad del progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre y la omnipotencia de la educación son los puntos principales de su sistema.

En *La Mettrie* encontramos una combinación del sistema de Descartes con el materialismo inglés. Utiliza aquel, hasta en sus detalles, la física de Descartes. Su *hombre-máquina* es un tratado que parte del modelo cartesiano del animal-máquina. En el *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, de Holbach, la parte física es también resultado de la combinación del materialismo francés y el inglés, en tanto que la parte moral se basa, en esencia, en la moral de Helvétius. *Robinet* (*De la nature*), el materialista francés que tuvo más vinculación con la metafísica y que debido a ello fue elogiado por Hegel, se remite explícitamente a *Leibniz*.

No hace falta que hablemos de Volney, Dupuis, Diderot y otros, como tampoco de los fisiócratas, puesto que ya hemos demostrado el doble origen del materialismo francés en la física de Descartes y en el materialismo inglés, y también la oposición del materialismo francés a

la metafísica del siglo XVII y a la de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Los alemanes no pudieron ver está oposición hasta que llegaron a una posición antitética frente a la *metafísica especulativa*.

Así como el materialismo *cartesiano* se funde con la *ciencia natural propiamente dicha*, así la otra rama del materialismo francés conduce en forma directa al *socialismo* y al *comunismo*.

No hace falta gran perspicacia para ver en las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la igualdad de capacidad intelectual de los hombres, sobre la omnipotencia de la experiencia, el hábito, la educación; sobre la influencia del medio en el hombre, sobre la gran importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc., cuán necesariamente está vinculado el materialismo con el comunismo y el socialismo. Si el hombre extrae todos sus conocimientos, sensaciones, etc., del mundo de los sentidos y de la experiencia conquistada en él, el mundo empírico tiene que ser organizado de tal forma que en él el hombre experimente y asimile de él lo verdaderamente humano, y que llegue a tener conciencia de sí como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, el interés privado tiene que ser tal que coincida con el interés de la humanidad. Si el hombre no es libre en el sentido materialista, es decir, si es libre, no por el poder negativo de evitar esto o aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su propia individualidad, el delito no debe ser castigado en el individuo, sino que hay que destruir los orígenes antisociales del crimen y dar a cada hombre el margen social necesario para la manifestación vital de su ser. Si el hombre es modelado por su ambiente, será necesario modelar su ambiente humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, solo desarrollará su verdadera naturaleza en la sociedad, y el poder de su naturaleza tiene que ser medido, no por el del individuo concreto, sino por el de la sociedad.

Estas proposiciones y otras parecidas las encontramos casi literalmente en los materialistas franceses más antiguos. No es este el lugar indicado para analizarlas. La *Fábula de las abejas*, o *Los vicios privados hacen los beneficios públicos*, de Mandeville, uno de los primeros discípulos ingleses de Locke, es típica de las tendencias sociales del materialismo. Mandeville demuestra que en la sociedad *moderna* los vicios son *indispensables y útiles*. Esto no fue, por cierto, una apología de la sociedad moderna.

Fourier parte directamente de las doctrinas de los materialistas franceses. Los *babeuvistas*[6] fueron materialistas toscos, incivilizados, pero el comunismo maduro también proviene *directamente* del *materialismo*

6. Partidarios del comunismo utópico expuesto por Gracchus Babeuf durante la Revolución francesa.

francés. Este volvió a su tierra natal, *Inglaterra*, bajo la forma que le había dado *Helvétius*. *Bentham* basó su sistema del *interés bien entendido* en la moral de Helvétius, y *Owen* partió del sistema de *Bentham* para sentar las bases del comunismo inglés. Exilado en Inglaterra, el francés *Cabet* sufrió la influencia de las ideas comunistas allí imperantes y a su regreso a Francia se convierte en el representante más popular, aun cuando el más superficial, del comunismo. Como Owen, los comunistas franceses más científicos, *Dézamy*, *Gay* y otros, desarrollaron la doctrina del *materialismo* como doctrina del *humanismo real* y base *lógica* del *comunismo*... [MEW 2, 131-139 {157-166}]

DE LA AUTOENAJENACIÓN RELIGIOSA A LA HUMANIDAD SOCIALIZADA
Tesis sobre Feuerbach[1]

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica».

1. Las tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Marx en la primavera de 1845, en Bruselas. Se encuentran en sus cuadernos de 1844-1847 bajo el titulo *Ad Feuerbach*. Engels las publicó por primera vez en el apéndice de la edición separada y corregida de su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1888), con el título *Marx sobre Feuerbach*. Engels hizo algunos retoques estilísticos para hacer más comprensible al lector este documento, que, «echado precipitadamente al cesto de los papeles, no estaba destinado en absoluto a la impresión, pero que encierra un inestimable valor en cuanto que es el primer documento en el que se encuentra el germen genial de la nueva concepción del mundo» (Engels). El presente texto corresponde a la versión dada por Engels (MEW 3, 533-535 {*La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, Grijalbo, Montevideo/Barcelona, 1974, pp. 665-668}).

II

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.

III

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierteque, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, verbigracia, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.

V

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensorialidad como una actividad sensorial humana *práctica*.

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. En él, la esencia humana solo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VII

La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX

A lo más que llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la «sociedad civil».

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad «*civil*»; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

MORAL, RELIGIÓN Y METAFÍSICA COMO IDEOLOGÍA
La ideología alemana[1]

[...] Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Librémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémosles a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía neohegeliana en boga, que en Alemania no solo es acogida con espanto y veneración por el público, sino que es proclamada por los mismos *héroes filosóficos* con la solemne conciencia de su revolucionaria peligrosidad y de su criminal inexorabilidad. El primer volumen de la presente publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen

1. Encontrándose en 1845 en Bruselas, Marx y Engels decidieron «contrastar conjuntamente nuestros puntos de vista [...] en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana, en realidad, liquidar nuestra conciencia filosófica anterior». El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana»; fue publicada (1845-1864) (cf. Karl Marx, *Zur kritik der Politische Ökonomie*, MEW 13, 10 {6}). El manuscrito resultante, *La ideología alemana*, encontró dificultades para su publicación y sus propios autores se olvidaron pronto de él. Posteriormente nadie creyó oportuno publicarlo y así permaneció inédito en los archivos hasta que en 1932 apareció íntegro por vez primera en MEGA l/5, Berlín (MEW 3, 9-530 {*La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, Grijalbo, Montevideo/Barcelona, 1974}).

otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la gravedad.* Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, una idea nacida de la superstición, una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes. [MEW 3, 13-14 {11-12}]

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas *religiosas.* Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, «*al* hombre», como el hombre religioso. Partíase, como premisa, del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que, por último, el venerable san Max pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas.

Los viejos hegelianos lo *comprendían* todo, una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohegelianos lo *criticaban* todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los neohegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general, dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación el poder que los otros reconocían y aclamaban como legítimo.

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los au-

ténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente «revolucionaria», los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que solo luchan contra «*frases*».

Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente. Los únicos resultados a que podía llegar esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-religiosos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras más de adornar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea. [MEW 3, 19-204 {17-18}]

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de mistificación y especulación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia y ajena, sino tal y como *realmente* son: es decir, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad[2].

2. En el manuscrito se ha tachado lo que sigue: «Las ideas que estos individuos tienen son ideas, o bien de su relación con la naturaleza, de la relación de unos con otros, o

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la

de la relación con su propia constitución. Está claro que en todos estos casos dichas ideas son la expresión consciente —real o ilusoria— de sus verdaderas relaciones y actividad, de su producción, de su trato mutuo, de su organización social y política. La suposición contraria solo es posible cuando, aparte del espíritu de los individuos reales y materialmente determinados, se presupone otro espíritu. Si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en sus ideas vuelven la realidad del revés, ello es, una vez más, resultado de su limitada actividad material y de sus consiguientes relaciones sociales limitadas».

vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia. [MEW 3, 26-27 {25-27}]

La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión de la naturaleza).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión de la naturaleza o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y este, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre solo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribual se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual[3]. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existen-

3. Aquí Marx escribió al margen: «Con esto coincide la primera forma de los ideólogos (sacerdotes)».

te, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto solo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones[4]; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación.

Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria solo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «entes superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él. [MEW 3, 31-32 {31-32}]

Esta concepción de la historia se basa, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia,

4. Aquí Marx escribió al margen: «*Religión*. Los alemanes con la *ideología* como tal».

sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica intelectual, mediante la disolución en «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «apariciones», etc., sino que solo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que la sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque, de una parte, sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «substancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos, en cuanto «autoconciencia» y «únicos», se rebelen contra él. Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes como para derrocar la base de todo lo existente. Si no se dan estos elementos materiales de una subversión total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no solo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma «producción de la vida» vigente hasta ahora, contra «la actividad general», sobre la que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace

que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra- y supraterrenal. De este modo, se excluye de la historia del comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción solo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los caudillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente «políticos» o «religiosos», a pesar de que la «religión» o la «política» son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. La «imaginación» o la «representación» de estos hombres concretos acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del «puro espíritu» y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia. La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su «expresión más pura», de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros, que más tarde san Bruno se representará necesariamente como una serie de «pensamientos» que se devoran los unos a los otros, hasta que, por último, desaparecen en la «autoconciencia», y por este mismo camino marcha de un modo todavía más consecuente san Max Stirner, quien, dando completamente la espalda a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de «caballeros», bandidos y espectros, de cuyas visiones solo acierta a salvarse él, naturalmente, gracias a la desesperación[5]. Esta concepción es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia y, dejándose llevar de su imaginación, suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción

5. Aquí Marx escribió al margen: «La denominada historiografía *objetiva* consiste precisamente en concebir las relaciones históricas separadas de la actividad. Reaccionario».

de quimeras religiosas. Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrúpulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente *nacional* de los alemanes y solo tiene un interés *local* para Alemania, como, por ejemplo la importante cuestión, repetidas veces planteada en estos últimos tiempos, de cómo puede llegarse, en rigor, «del reino de Dios al reino de los hombres», como si este «reino de Dios» hubiera existido alguna vez fuera de la imaginación y los eruditos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el «reino de los hombres», hacia el que ahora buscan los caminos, y como si el entretenimiento científico, pues no es otra cosa, de explicar lo que hay de curioso en estas formaciones teóricas perdidas en las nubes no residiese cabalmente, por el contrario, en demostrar cómo nacen de las relaciones reales sobre la tierra. Para estos alemanes, se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con que nos encontramos por cualesquiera otras quimeras; es decir, de presuponer que todos estos absurdos tienen un *sentido* propio, el que sea, que es necesario desentrañar, cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas en función de las relaciones reales existentes. Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas. Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo, ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas. [MEW 3, 37-40 {40-43}]

CONTRA LA MISTIFICACIÓN RELIGIOSA DEL COMUNISMO
Circular contra Kriege[1]

[...]

Capítulo cuarto
FRIVOLIDADES RELIGIOSAS

El parloteo de Kriege sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son, por cierto, más que las hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión. Ya veremos cómo Kriege —que se hace pasar por ateo en Europa— rebusca aquí, bajo el emblema del comunismo, clientela para todas las abominaciones del cristianismo y acaba, en perfecta lógica, *profanando al hombre por él mismo*.

El número 10: «Lo que nosotros queremos» y «H[ermann] Kriege a Harro Harring» precisan el objetivo de la lucha comunista, de la manera siguiente:

1. «Hacer de la *religión del amor* una verdad y hacer realidad esa comunidad entre los habitantes que impacientemente esperan, desde tan largo tiempo, la mansión bienaventurada». Kriege olvida que esos excesos de imaginación cristiana no son sino la expresión fantástica del mundo real y que, por tanto, su «realidad» *existe ya* en las condiciones perversas de este mundo real.

2. «Pedimos en nombre de esta *religión del amor* que se sacie al que tiene hambre, que se dé de beber al sediento y que se vista al desnudo».

1. Hermann Kriege pertenecía al llamado grupo de los «socialistas verdaderos», con los que Marx y Engels polemizaron en muchas ocasiones durante la década de 1840. Kriege publicaba en Nueva York el semanario *Der Volks-Tribun* («El Tribuno del Pueblo») desde cuyas páginas se erigía en representante de los comunistas alemanes, difundiendo ideas fanáticas y sentimentales, que poco tenían que ver con aquel comunismo, y recabando la ayuda de los millonarios norteamericanos. El 16 de mayo de 1846 Marx y Engels redactaron un texto crítico hacia estas actividades, que repartieron litografiado, al tiempo que lo enviaban al propio *Tribuno del Pueblo* para su publicación (MEW 4, 3-17).

Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace mil ochocientos años.

3. «Nosotros enseñamos a practicar *el amor*» para

4. «recibir *amor*».

5. «En el *reino del amor* ningún demonio puede habitar».

6. «El instinto *más sagrado* (del hombre) es el de *disolverse* con toda su individualidad en la sociedad de los *seres amantes* frente a los cuales él nada puede retener a no ser

7. su *amor infinito*». Uno podría pensar que la teoría del amor ha llegado con la susodicha infinitud a una cumbre tan elevada, que es imposible de superar. Nada de eso; todavía subimos más alto.

8. «Este encendido derrame del amor, este abandonarse a todo, este *élan divino* hacia la comunidad, ¿qué es sino la *religión íntima* del comunismo a la que solo falta un mundo exterior que le corresponda para expresarse en una vida humana perfecta?». Pero parece que a Kriege le basta «el mundo exterior» actual para «expresar» su «religión íntima», su «*élan* divino», su «abandonarse a todos» y su «encendido derrame» en su «vida humana perfecta».

9. «¿No nos asiste, pues, la razón al querer tomar en serio las viejas aspiraciones del corazón religioso y al declarar la guerra en nombre de los pobres, de los desgraciados, de los relegados a fin de llevar a cabo, de una vez, el hermoso reino del amor fraterno?». Kriege entra, pues, en lucha por tomarse en serio las aspiraciones no del corazón real, profano, sino del corazón religioso; no del corazón empapado de amargura por la miseria real, sino atiborrado de ensueños paradisíacos. Al mismo tiempo hace gala de su «corazón religioso» al ir a la lucha bajo un estandarte extranjero, el estandarte de los «pobres»; de esta manera da claramente a entender que no tiene necesidad del comunismo para sí, que va a la lucha únicamente por espíritu de generoso sacrificio, lleno de abandono, difuso, por «los pobres, los desgraciados, los relegados», los cuales tienen que recurrir a él: sentimiento sublime que exalta el corazón del buen hombre en las horas de soledad y de tristeza, compensándole de todos los sinsabores que le causa este mundo malo.

10. Kriege acaba su perorata diciendo: «quien no sostenga semejante partido puede ser considerado, en buena lógica, como enemigo de la humanidad». Parece que el tono intolerante de esta frase contradice el «abandonarse a todos», la «religión del amor» hacia todos. Claro que esto no deja de ser conclusión lógica de esta nueva religión que, como todas las demás, odia y persigue a muerte a todos sus enemigos. El enemigo del partido se convierte lógicamente en hereje; en efecto, el enemigo de un *partido* realmente existente —enemigo contra quien hay que *combatir*— se transforma en *pecador* contra *la humanidad* existente —que solo existe en la imaginación—, pecador al que hay que *castigar*.

11. En la carta a Harro Harring leemos: «Queremos la rebelión de todos los pobres del mundo contra Mammón (el dios del dinero), bajo cuyo imperio están condenados a liquidarse. Y cuando hayamos derrocado de su viejo trono al temible tirano, queremos enseñarles a trabajar juntos para que el reino de la alegría, desde tanto tiempo prometido, se realice por fin». Para montar en cólera contra la dominación moderna del dinero, hay que transformarla primero en un ídolo: Mammón. Este ídolo ha sido derrocado: ¿por qué no se nos dice?; el movimiento revolucionario del proletariado se recoge en un único alzamiento ... y, una vez operado el derrocamiento, he ahí a los profetas, esos que se llaman «nosotros», y que «enseñan» a los proletarios lo que falta por hacer. Estos profetas «adoctrinan» a sus discípulos, los cuales se presentan aquí con un asombroso desconocimiento de sus propios intereses; ignoran, en efecto, la manera más viable «de trabajar y de disfrutar en comunidad», y esto no por afán de «trabajar y disfrutar en comunidad», sino únicamente para que se cumpla la Escritura y para que los soñadores de hace mil ochocientos años no hayan profetizado en vano. Esta manera de profetizar vuelve a repetirse, por ejemplo:

Número 8: «¿Qué es el proletariado?» y «Andrés Dietsch»; por ejemplo:

a) «Proletarios, la hora de vuestra redención ha llegado»;

b) «Miles de corazones han palpitado gozosamente esperando el gran momento de la promesa», la promesa «de ese gran reino del amor ... el reino del amor tanto tiempo anhelado»;

c) número 12: «Respuesta a Koch, el anticura».

«El evangelio de la redención infinita del mundo resplandece ya ante nuestros ojos», y hasta ... «está al alcance de la mano». Este milagro del «evangelio resplandeciente», esa insensatez de la «infinita redención del mundo» corresponde perfectamente a ese otro milagro en virtud del cual Kriege realiza ahora todas aquellas profecías abandonadas hace tiempo por los viejos evangelistas.

12. Desde un punto de vista religioso la respuesta a todas las *cuestiones reales* no puede consistir sino en algunas *imágenes*, llenas de énfasis religioso y que ahogan en neblina toda significación; solo puede consistir en etiquetas altisonantes, tales como «género humano», «humanidad», «especie», etc., y en la transformación de toda *acción real* en una *frase fantástica*. Es lo que bien se desprende del artículo «¿Qué es el proletariado?» (n.º 8). A la cuestión planteada en el título se responde: «el proletariado es la *humanidad*», mentira pronunciada conscientemente, y en virtud de la cual los comunistas tenderían a la abolición de la humanidad. Semejante respuesta, «la humanidad», parece la misma que Sieyès diera a la pregunta: «¿Quién es el tercer estado?», prueba de la facilidad con que Kriege se mueve en el manejo de hechos históricos.

Vuelve a hacer gala de ella en la santurrona explicación que da del movimiento americano antirrenta: «¿Y qué decir si este proletariado, en su calidad de humanidad» (máscara necesaria sin la cual el proletariado no sabe presentarse: hace un momento el proletariado era la humanidad, ahora la humanidad es una cualidad del proletariado) «reclamara la tierra entera y por toda la eternidad como su posesión incontestable?». Podemos apreciar cómo un movimiento extremamente simple y práctico se metamorfosea en frases vacías, tales como «humanidad», «posesión incontestable», «toda la eternidad», etc., y que por consiguiente tiene que atenerse a la pura «reclamación». Al margen de los vocablos habituales como «despreciados», etc., a los que se une el término religioso de «maldito», lo que Kriege tiene que decirnos sobre el proletariado se reduce a las siguientes figuras mitológicas y bíblicas:

> «el Prometeo encadenado»,
> «el cordero de Dios que lleva los pecados del mundo»,
> «el judío errante»,

y para acabar, la insigne pregunta: «¿Está la humanidad, vagabunda sin patria, eternamente condenada a peregrinar por la tierra?», cuando el mal de fondo es la sólida implantación, a título exclusivo, de una parte de la «humanidad» sobre la tierra.

13. *La religión según Kriege* revela su cariz original en las siguientes líneas: «Tenemos muchas cosas que hacer como para preocuparnos de nuestro *miserable yo*; pertenecemos a la humanidad». He ahí el repugnante e infame servilismo respecto a una «humanidad» separada y distinta del «yo» —lo que no es sino una ficción metafísica y, en el caso de Kriege, una ficción religiosa—, he ahí la servil humillación —sin duda alguna, muy «miserable»— adonde esta religión (como cualquier otra) fatalmente conduce. Una doctrina que predique el deleite de conductas rastreras y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los bravos ... *monjes*, pero de ninguna manera, a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha. Esos bravos monjes solo tienen que castrar su «miserable yo» para probar así su confianza en la capacidad que la «humanidad» tiene de engendrarse a sí misma ... Si Kriege no tiene otra cosa que ofrecer que ese sentimentalismo expresado en un estilo deplorable, más vale traducir una y dos veces a su «padre Lamennais» en cada número del *Tribuno del Pueblo*.

El modo de mendigar trabajo, que se repite en cada número del *Tribuno del Pueblo*, nos da una idea de cuáles son las consecuencias prácticas de esta *religión según Kriege*. Leemos en el número 8:

¡Trabajo! ¡Trabajo! ¡Trabajo!

> ¿No es posible encontrar de entre todos esos maestros dotados de sabiduría a alguien que no considere tiempo perdido procurar alimentos a esa buena gente y preservar de la miseria y de la desesperación a unos jóvenes indefensos? Ahí tenemos, en primer lugar, a Johann Stern, de Mecklenburg, todavía sin trabajo, y no pide más que poder reventarse en provecho de un capitalista para ganar el pan necesario que conserve sus fuerzas para seguir trabajando: ¿es mucho pedir en una sociedad civilizada? Luego viene Karl Gescheidtle, de Baden, joven de excelentes cualidades y no desprovisto de educación secundaria: ¡tiene un aire de bondad y fidelidad! Garantizo que es la honradez en persona ... También un anciano y otros jóvenes solicitan trabajo para ganar con sus manos el pan de cada día. Que quien pueda ayudarlos no se demore, de lo contrario su conciencia le quitará el sueño cuando más lo necesite. Claro que vosotros podéis decir: son miles los que piden a gritos trabajo y nosotros no podemos ayudarlos a todos. Podríais, pero sois esclavos del egoísmo y no tenéis entrañas para actuar. Ahora bien, si no queréis ayudar a todo el mundo, mostrad que todavía conserváis un rescoldo de sentimiento humano y echad una mano a cuantos individuos podáis.

Naturalmente, si quisieran, podrían ayudar a más de los que les es posible. Esta es la praxis, el ejercicio real de la humillación voluntaria y menosprecio, que enseña esa nueva religión.

Capítulo quinto
PROCEDER PERSONAL DE KRIEGE

El proceder personal de Kriege en su periódico se revela necesariamente en las páginas presentes; aquí nos bastará con subrayar algunos trazos.

Kriege adopta un aire de *profeta*, un aire, en lógica consecuencia, de emisario de una liga secreta de esenios[2], la «Liga de la Justicia». Cuando no habla en nombre de los «oprimidos», es porque lo hace en nombre de la «justicia», la cual no es, por supuesto, la justicia ordinaria, sino la de la «Liga de la Justicia». No le basta con mistificarse a *sí mismo*, tiene que mistificar la *historia*. Mistifica el desarrollo histórico real del comunismo en los diferentes países de Europa —desarrollo que desconoce— atribuyendo el origen y el progreso del comunismo a intrigas fabulosas, románticas y novelescas de esta liga de los esenios. Véanse sobre el particular todos los números, sobre todo la réplica a Horro

2. Secta religiosa judía existente entre los siglos II a.C. y III de nuestra era. Se caracterizaron por su sistema comunitario de propiedad y convivencia y por el extremo ascetismo de su estilo de vida que tendía a la consecución de una absoluta pureza en todos los sentidos.

Harring, en donde se da cabida a fantasmagóricas extravagancias sobre el poder de esta liga.

En calidad de auténtico *apóstol del amor*, Kriege se dirige, en primer lugar, a las mujeres, a las que no considera tan depravadas que puedan resistir un corazón palpitando de amor; luego, a los agitadores de última hornada, «con espíritu filial y voluntad de conciliación» —como «hijo», «hermano», como «hermano carísimo»— y, finalmente, como *hombre* hablando a los ricos. Nada más llegar a Nueva York expide misivas a todos los ricos comerciantes alemanes, les pone en el pecho la pistola del amor, guardándose bien de decir lo que espera de ellos; unas veces firma con «Un hombre», otras con «Un filántropo», o bien «Un loco» ... y «¿Lo queréis creer, amigos míos?». No hay quien se tome en serio todas estas sonadas majaderías. Lo que a nadie tiene que extrañar, salvo al mismo Kriege. Las conocidas expresiones de amor, ya citadas, van de vez en cuando sazonadas con exclamaciones, tales como (número 12: «Respuesta a Koch»): «¡Hurra! ¡Viva la comunidad, viva la igualdad, viva el amor!». Tiene que recurrir a la malicia deliberada y al endurecimiento de cerviz para poder explicarse los problemas prácticos y las indecisiones (cf. número 14: «Respuesta a Conze»).

Cual profeta auténtico y auténtico revelador del amor esgrime todo el histérico enfado de un alma bella, desengañada de tanto truhan, increyente y hombre del viejo mundo, que se resisten a la metamorfosis que, mágicamente, les convertiría en «habitantes de las bienaventuradas moradas», gracias a la dulce llama del amor. Y, desde ese estado de ánimo melodramático y disgustado, les grita, en el n.º 11, bajo la rúbrica «Primavera»: «Vosotros, los que hoy os mofáis de nosotros, seréis muy pronto hombres *piadosos*, porque, sabedlo, he ahí la primavera». [MEW 4, 12-17]

LA COBARDÍA DE LOS PRINCIPIOS SOCIALES DEL CRISTIANISMO

El comunismo del periódico *Rheinischer Beobachter*[1]

[...] Aparte del impuesto a la renta, el concejal del consistorio tiene otra forma de introducir el comunismo tal como él lo concibe:

> ¿Cuál es el alfa y el omega de la fe cristiana? El dogma del pecado original y de la redención. En ello reside el vínculo solidario entre los hombres en su más elevado potencial; uno para todos y todos para uno.

¡Gente dichosa! El *problema cardinal* está solucionado para siempre. Bajo las dobles alas del águila prusiana y del Espíritu Santo, el proletariado encontrará dos inagotables fuentes de vida: primero el excedente del impuesto a la renta; superior a las necesidades ordinarias y extraordinarias del Estado, excedente que es igual a cero; segundo, los ingresos de los celestiales dominios del pecado original y de la redención, que también son iguales a cero. Estos dos ceros proporcionan un espléndido terreno para un tercio de la ración, que carece de terrenos para su subsistencia, y un magnifico apoyo para otro tercio que ya está en la ruina. ¡De cualquier manera, los excedentes imaginarios, el pecado original y la redención calmarán el hambre del pueblo en una forma muy distinta a como lo hacen los largos discursos de los diputados liberales!

Más adelante leemos:

> En el «padrenuestro» decimos: «no nos hagas caer en tentación». Y debemos practicar con el prójimo lo que pedimos para nosotros mismos. Pero nuestras condiciones sociales tientan al hombre y las necesidades excesivas incitan al delito.

1. Diario conservador publicado en Colonia desde 1844 hasta comienzos de 1848. La presente réplica de Marx, que a la sazón se hallaba desterrado en Bruselas, apareció originalmente en *Deutsche Brüsseler Zeitung*, n.º 73, el 12 de septiembre de 1847 (MEW 4, 191-203).

Y *nosotros*, los honorables burócratas, jueces y concejales del consistorio del Estado prusiano, tenemos esto en cuenta y hacemos torturar, decapitar, encarcelar y azotar según nos apetece, y de ese modo «conducimos» a los proletarios «a la tentación» de torturarnos, decapitarnos, encarcelarnos y azotarnos de modo similar. Y eso no dejará de suceder.

> Tales condiciones —declara el concejal del consistorio— *no pueden* ser toleradas por un Estado cristiano; es preciso encontrarles remedio.

En efecto, con el absurdo parloteo sobre los deberes sociales de solidaridad, con excedentes imaginarios y con cheques sin fondos girados contra Dios Padre, Hijo y Cía.

> También podremos ahorrarnos la ya aburridora charla sobre el comunismo —afirma nuestro observador concejal del consistorio—. Si aquellos cuya vocación consiste en desarrollar los principios sociales del cristianismo lo hicieran así, los comunistas pronto tendrían que guardar silencio.

Los principios sociales del cristianismo han tenido ya mil ochocientos años para desarrollarse, y no necesitan ser desarrollados más aún por los concejales del consistorio prusiano.

Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la Antigüedad, glorificaron la servidumbre de la Edad Media, y también saben, cuando es necesario, defender la opresión del proletariado, aunque pongan cara de lástima al hacerlo.

Los principios sociales del cristianismo predican la realidad de una clase gobernante y una oprimida, y lo único que tienen para esta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa.

Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la corrección de todas las infamias aludidas por el concejal del consistorio, y por lo tanto justifican la existencia continuada de dichas infamias en la tierra.

Los principios sociales del cristianismo declaran que todos los actos viles de los opresores contra los oprimidos son o bien el justo castigo del pecado original y de otros pecados, o bien pruebas que el Señor, en su infinita sabiduría, impone a los redimidos.

Los principios sociales del cristianismo predican la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, el desaliento; en una palabra, todas las cualidades de la *canaille*. Y el proletariado, que no quiere ser tratado como una *canaille*, necesita su valentía, su sentimiento de sí mismo, su orgullo y su sentido de independencia, mucho más que su pan.

Los principios sociales del cristianismo son mojigatos, y el proletariado es revolucionario.

Esto en cuanto a los principios sociales del cristianismo.
Continuemos:

> Hemos reconocido la reforma social como la vocación más noble de la monarquía.

¿De veras? Hasta ahora no se ha hablado de eso. Pero admitámoslo. ¿Y en qué consisten las reformas sociales de la monarquía? ¡En poner en vigor un impuesto a la renta tomado en préstamo de los órganos del liberalismo y que, supuestamente, proporcionará un excedente sobre el cual el ministro de Finanzas no sabe nada; en los fracasados Bancos Rurales, en el ferrocarril de Prusia oriental y, sobre todo, en las ganancias de un enorme capital de pecado original y redención!

«El propio interés de la monarquía lo aconseja...». ¡Cuán bajo debe de haberse hundido la monarquía! «Esto lo exigen las necesidades de la sociedad», a la cual en la actualidad le hacen más falta los aranceles que los dogmas.

«Lo recomiendan los evangelios» —lo recomienda todo en general, menos el estado espantosamente desolado del tesoro prusiano, ese abismo que dentro de tres años se habrá devorado irremediablemente los quince millones rusos—. El Evangelio, de paso, recomienda muchas cosas, incluso la castración como comienzo de la reforma social en cada uno (Mateo 25). «La monarquía —dice nuestro concejal del consistorio— está unida al pueblo».

Esta expresión es solo otra forma del antiguo «*l'état c'est moi*», y en verdad es la forma misma que Luis XVI usó el 23 de junio de 1789 contra sus estamentos rebeldes: «Si no me escucháis os mandaré a casa... *et seul je ferai le bonheur de mon peuple*»[2].

La monarquía tiene que estar muy apremiada cuando decide hacer uso de esa forma, y nuestro sabio concejal del consistorio debe saber cómo le agradeció el pueblo francés de la época a Luis XVI por usarla.

«El trono —asegura más adelante el concejal del consistorio— debe descansar sobre la amplia base del pueblo», porque así será más firme.

Siempre que esos anchos hombros, por supuesto, no arrojen la pesada superestructura al arroyo con una poderosa sacudida.

> *La aristocracia* —concluye el concejal del consistorio— deja a la monarquía su dignidad y le concede su belleza poética, pero la despoja de su verdadero poder. *La burguesía* le quita a la vez el poder y la dignidad, y solo le da una asignación. El *pueblo* deja a la monarquía su poder, su dignidad y su poesía.

2. «Y yo solo haré la felicidad de mi pueblo».

En este punto, por desgracia, el concejal del consistorio se toma demasiado en serio el ampuloso llamamiento de Federico Guillermo *a su pueblo*. Sus últimas palabras son: abolición de la aristocracia, abolición de la burguesía, establecimiento de una monarquía que se base en el apoyo del pueblo.

Si estas exigencias no fuesen una pura fantasía, contendrían una revolución total.

No nos detendremos en el hecho de que la aristocracia solo puede ser abolida por la burguesía y el pueblo juntos, que el gobierno del pueblo en un país en que la aristocracia y la burguesía todavía coexisten es una pura tontería. Estas fábulas de uno de los concejales consistoriales de Eichhorn no son dignas de ser contestadas con argumentos serios.

Solo dirigiremos unas pocas observaciones bienintencionadas a aquellos caballeros que quieren salvar a la monarquía prusiana en peligro por medio de una *cabriola* que los lleve hacia el pueblo.

De todos los elementos políticos, el pueblo es el más peligroso para un rey. No el pueblo de que habla Federico Guillermo, que con lágrimas en los ojos agradece un puntapié y *un centavo* de plata; ese pueblo no es en modo alguno peligroso, porque solo existe en la imaginación del rey. Pero el verdadero pueblo, el proletariado, los pequeños campesinos y el populacho son, como dijo Hobbes, *puer robustus, sed malitiosus*, un niño robusto, pero malicioso, que no permitirá que lo engañen los reyes flacos o los obesos.

Este pueblo, antes que nada, obligaría a su majestad a conceder una constitución con sufragio universal, libertad de asociación, libertad de prensa y otras cosas desagradables.

Y una vez obtenido todo esto lo utilizarla para demostrar con tanta rapidez como le fuese posible cómo entiende el *poder*, la *dignidad* y la *poesía* de la monarquía.

El actual y digno detentador de la monarquía podría considerarse afortunado si el pueblo le diese un puesto de recitador público en la Asociación de Artesanos de Berlín, con una asignación de doscientos cincuenta táleros y una cerveza fresca todos los días.

Si los concejales consistoriales que ahora rigen los destinos de la monarquía prusiana y del *Rheinischer Beobachter* tienen alguna duda al respecto, que echen una buena ojeada a la historia. La historia compone horóscopos muy distintos para los reyes que apelan al pueblo.

Carlos I de Inglaterra también apeló *a Su pueblo* contra sus estamentos. Llamó a su pueblo a las armas contra el Parlamento. Pero el pueblo se declaró en contra del rey, arrojó del Parlamento a todos los miembros que no representaban al pueblo y finalmente hizo decapitar al rey por el Parlamento, que de tal modo se había vuelto realmente representativo del pueblo. Así terminó el llamamiento de Carlos I a

su pueblo. Esto sucedió el 30 de enero de 1649, y en 1849 se cumple el segundo centenario.

Luis XVI de Francia también apeló *a Su pueblo*. Durante tres años llamó a una parte de su pueblo contra otra. Buscaba a *Su* pueblo, al pueblo verdadero, al pueblo entusiasmado con él, y no lo encontró en ninguna parte. Al cabo lo encontró en un campamento de Coblenza, detrás de las líneas de los ejércitos prusiano y austríaco. Pero eso fue demasiado para su pueblo en Francia. El 10 de agosto de 1792 este encarceló al apelador en el Temple[3] y reunió la convención nacional que lo representaba en todo sentido.

Esta convención se declaró competente para decidir respecto de la *apelación* del exrey, y luego de unos pocos debates envió al apelador a la Place de la Révolution, donde fue guillotinado el 21 de enero de 1793.

Esto es lo que sucede cuando los reyes *apelan a sus pueblos*. Pero debemos esperar a ver qué ocurre cuando los concejales consistoriales quieren establecer una monarquía democrática. [MEW 4, 199-203]

3. Prisión estatal durante la Revolución francesa (1789-1794).

DE LAS CATEGORÍAS LÓGICAS A LA ECONOMÍA POLÍTICA: LA PROVIDENCIA EN LA HISTORIA

Miseria de la filosofía[1]

He aquí lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no conoce más que una sola encarnación del *Logos*, en contra de la lógica; el filósofo conoce un sinfín de encarnaciones. ¿Qué tiene de extraño, después de esto, que todo lo existente, cuanto vive sobre la tierra y bajo el agua, pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica, y que de esta manera el mundo real pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?[2].

Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua no vive más que por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos proporciona los productos industriales, etcétera.

Así como a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, de la misma manera basta con hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del movi-

1. Desde 1844, fecha en que probablemente se conocieron personalmente en París, Marx colaboró esporádicamente con Pierre-Joseph Proudhon, a cuyas obras dedicó a veces elogiosos comentarios. Sin embargo, las relaciones entre ambos se deterioraron pronto y cuando, en 1846, Proudhon publicó su *Systeme des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, la ruptura total se hizo inevitable. En 1847 apareció, escrita originalmente en francés, la *Misère de la philosophie*, en la que Marx refutaba violentamente las teorías proudhonianas (MEW 4, 63-182 {Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*, ed. a cargo de M. Soler, Siglo XXI, México *et al.*, [10]1987}).

2. Marx retoma aquí, bajo una forma más sucinta, el argumento desarrollado en *La sagrada familia*, cap. V, § 2, con el título de «El misterio de la construcción especulativa».

miento se cree haber encontrado el *método absoluto*, que no solo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de la cosa.

De este método absoluto habla Hegel en los términos siguientes:

> El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede oponer resistencia; es la tendencia de la razón a encontrarse, a reconocerse a sí misma en toda cosa (Hegel, *Lógica*, 1816, t. III)[3].

Si cada cosa es reducida a una categoría lógica, y cada movimiento, cada acto de producción al método, de aquí se infiere naturalmente que cada conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimientos, se reduce a una metafísica aplicada. Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., el señor Proudhon pretende hacerlo para la economía política. [MEW 4, 127-128 {65-66}]

En lo sucesivo, el lado bueno de cada relación económica es el que afirma la igualdad, y el lado malo el que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la *intención primitiva*, la *tendencia mística*, el *fin providencial* que el genio social no pierde nunca de vista, girando en el círculo de las contradicciones económicas. Por eso, la *providencia* es la locomotora que hace marchar todo el bagaje económico del señor Proudhon mucho mejor que su razón pura y etérea. Nuestro autor ha consagrado a la providencia todo un capítulo, que sigue al de los impuestos.

Providencia, fin providencial: he aquí la palabra altisonante que hoy se emplea para explicar la marcha de la historia. En realidad, esta palabra no explica nada. Es, como mucho, una forma retórica, una manera como cualquier otra de parafrasear los hechos. [MEW 4, 138 {76}]

3. En realidad, se trata de un resumen del siguiente pasaje de la *Ciencia de la lógica*: «El método tiene que ser reconocido... como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es, conservar frente a ella una naturaleza particular y negarse a ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad solo cuando está *totalmente sometida al método*; este es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto» (G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro III, sec. tercera, cap. III: «La idea absoluta»).

HISTORIA, CONTRADICCIONES DE CLASE E IDEAS RELIGIOSAS

Manifiesto del Partido Comunista[1]

[...] En cuanto a las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, de la filosofía y de la ideología en general, no merecen un examen detallado.

¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambia también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?

¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando en el siglo XVIII las ideas cristia-

1. *Manifest des kommunistischen Partei*, redactado por Marx y Engels en las primeras semanas del mes de febrero de 1848 a petición del segundo congreso de la Liga Comunista, reunido en Londres el 29 de noviembre de 1847. Y para que sirviera de programa político a dicha organización. La Liga Comunista, en la que Marx y Engels ingresaron en la primavera de 1847, procedía de la Liga de los Justos, profundamente transformada y orientada por ellos en una nueva dirección, y fue el precedente más inmediato de la Primera Internacional. El *Manifiesto*, publicado originalmente en alemán, está organizado en cuatro capítulos. Extraemos dos pequeños fragmentos, de los capítulos 2 y 3, respectivamente, en los que se abordan más directamente los temas relacionados con la religión (MEW 4, 459-493 {Carlos Marx – Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. W. Roces, ed. de C. González Penalva, Francisco Erice Sabares y Francisco Gálvez, FIM, Madrid, 2013}).

nas fueron vencidas por las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio de la conciencia.

«Sin duda —se nos dirá—, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho, se han mantenido siempre a través de estas trasformaciones».

«Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral en lugar de darles una nueva forma, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior».

¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas.

Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de conciencia—, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de dase.

La revolución comunista es la ruptura más radical respecto al régimen tradicional de la propiedad. No tiene, pues, por qué extrañar si en el decurso de su desarrollo rompe de la manera más radical con las ideas heredadas. [MEW 4, 480-481 {74-75}]

Así como el cura ha ido siempre de la mano del terrateniente, así también el socialismo clerical ha ido de la mano del socialismo feudal.

Nada es más fácil que dar al ascetismo cristiano un matiz socialista. ¿Acaso no ha declamado el cristianismo contra la sociedad privada, contra el matrimonio, contra el Estado? ¿No ha predicado, en lugar de estos, la caridad y la mendicidad, el celibato y la mortificación de la carne, el monacato y la Iglesia?

El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el sacerdote consagra el despecho del aristócrata. [MEW 4, 483-484 {80}]

Una parte de la burguesía desea mitigar las injusticias sociales para garantizar de este modo la perduración de la sociedad burguesa.

Se cuentan en este bando los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que aspiran a mejorar la situación de las clases obreras, los organizadores de actos de beneficencia, las sociedades protectoras de animales, los promotores de campañas contra el alcoholismo, los predicadores y reformadores sociales de toda laya.

[...] Los burgueses socialistas considerarían ideales las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que encierran. Su ideal es la sociedad existente, depurada de los elementos que la corroen y revolucionan. La burguesía sin el proletariado. Es natural que la burguesía se represente el mundo en que gobierna como el mejor de los mundos posibles. El socialismo burgués eleva esta idea consoladora a sistema o semisistema. Y al invitar al proletariado a que lo realice, tomando posesión de la nueva Jerusalén, lo que en realidad exige de él es que se avenga para siempre al actual sistema de la sociedad, pero desterrando la deplorable idea que de él se forma. [MEW 4, 488 {85}]

LA RELIGIÓN DE LA NUEVA ERA
Y LA CULTURA PEQUEÑO-BURGUESA
Juicio crítico sobre la obra de G. F. Daumer, *La religión de la nueva era*[1]

> Un hombre de Núremberg, por cierto, un librepensador nada insensible hacia lo nuevo, manifestaba un odio monstruoso hacia las actividades democráticas. Era un devoto de Ronge, cuyo retrato tenía en su habitación. Pero cuando se enteró de que Ronge se había puesto de parte de los demócratas, sacó el retrato del cuarto y lo llevó al retrete. En una ocasión dijo: «Ah, si viviéramos bajo el látigo ruso, ¡cuán dichoso me sentiría». Murió durante los desórdenes, y supongo que, aunque ya era viejo, lo que lo llevó a la tumba fue el desaliento y la amargura ante el curso que seguían los acontecimientos*.

Si en lugar de morir, este lamentable nuremburgués hubiese entresacado sus fragmentos de pensamientos del *Corresponsal de y para Alemania*, de Schiller y Goethe, de los antiguos manuales y los modernos materiales prestables de las bibliotecas, se habría ahorrado el trabajo de morir y le habría evitado al señor Daumer sus dos volúmenes, penosamente elaborados, de fundamentación combinatoria y aforística. Es claro que, en ese caso, no habríamos tenido la edificante oportunidad de conocer la religión de la nueva era y, al mismo tiempo, a su primer mártir.

La obra del señor Daumer se divide en dos partes: la «preliminar» y la «principal». En la parte preliminar el fiel Eckart de la filosofía ale-

1. G. F. Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung*, 2 vols., Hamburgo, 1850. El juicio crítico de Marx y Engels apareció en el número 2 de ese mismo año de la *Neue Rheinische Zeitung – Politisch-ökonomische Revue*, publicación mensual dirigida por Marx desde Londres, pero que aparecía en Hamburgo. Dejó de publicarse regularmente a partir del tercer número y en total solo se editaron seis. El hecho de que la redacción estuviese casi exclusivamente a cargo de Marx y Engels, las dificultades económicas y el reflujo de la actividad revolucionaria tras la represión de la Revolución del 48, motivaron su desaparición (MEW 7, 198-203).

* G. F. Daumer, *op. cit.* [*La religión de la nueva era*] II, pp. 321-322.

mana expresa su profunda preocupación por el hecho de que incluso los alemanes pensadores y educados se hayan dejado descarriar durante los últimos dos años y abandonado las inestimables consecuciones del pensamiento en favor de una mera actividad revolucionaria «exterior». Considera que el momento actual es adecuado para apelar una vez más a los mejores sentimientos de la nación, y señala el significado que tiene el dejar, tan a la ligera, que desaparezca toda la cultura alemana, solo gracias a la cual el ciudadano alemán era todavía algo. Resume todo el contenido de la cultura alemana en los más medulosos dichos que contiene el cofre de su erudición, y de esa manera deshonra a la cultura alemana no menos que a la filosofía alemana.

Su antología de los más elevados productos de la mente alemana supera en vulgaridad y trivialidad a los más ordinarios libros de lectura para señoritas de las esferas más educadas. Desde las humoradas filisteas de Schiller y Goethe contra la primera Revolución francesa, desde el clásico «es peligroso despertar al león»[2] hasta la literatura más moderna, el sumo sacerdote de la nueva religión desentierra celosamente cada uno de los pasajes en los que la vieja tradición alemana se confronta con adormilado malhumor contra el movimiento histórico que tan odioso les resulta. Autoridades del peso de un Friedrich Raumer, de Berthold Auerbach, Lochner, Moritz Carrìere, Alfred Meißner, Krug, Dingelstedt, Ronge, *Nürnberger Bote* [El mensajero de Núremberg], Max Waldau, Sternberg, Herman Mäurer, Louise Aston, Eckermann, Noack, *Blätter für literarische Unterhaltung* [Hojas para el entretenimiento literario], A. Kunze, Ghillany, T. Mundt, Saphir, Gutzkow, cierta «nacida Gatterer» y otros por el estilo, son los pilares sobre los cuales descansa la nueva religión. El movimiento revolucionario, que aquí es anatematizado con tantas voces, se limita, por una parte, para el señor Daumer, al parloteo más trillado sobre la política tal como se pone en práctica en Núremberg bajo los auspicios del *Corresponsal de y para Alemania* y, por la otra, a excesos del populacho acerca de los cuales tiene una idea sumamente fantástica. Las fuentes en que se informa son dignas de ser colocadas a la altura de las ya mencionadas: al lado del *Nürnberger Correspondent*, con tanta frecuencia mencionado, figuran el *Bamberger Zeitung*, el *Münchner Landbötin*, el *Augsburger Allgemeine Zeitung* y otros. La misma vulgaridad pequeño-burguesa que no ve en el proletario otra cosa que un desagradable y corrompido lumpen, y que se frota las manos con satisfacción ante las matanzas de París en junio de 1848, en que fueron asesinados tres mil de esos «lumpen», esa misma vulgaridad se indigna ante las burlas de que son objeto las complacientes sociedades contra el maltrato animal.

2. De *Das Lied von der Glocke* [La canción de la campana], de Schiller.

> Las espantosas torturas —exclama el señor Daumer en la página 293 del volumen I— que los desdichados animales sufren por la mano cruel y tiránica del hombre son para estos bárbaros «tonterías» por las que nadie debería preocuparse.

Toda la lucha de clases de nuestra época le parece al señor Daumer solo una lucha de la «grosería» contra la «cultura». En lugar de explicarla por las condiciones históricas de esas clases, encuentra su origen en las actividades sediciosas de unos pocos individuos malévolos que incitan los bajos apetitos del populacho contra los estamentos educados.

> Este reformismo democrático... excita la envidia, la cólera, la rapacidad de las clases inferiores de la sociedad contra las superiores ... ¡Linda forma de hacer más noble y mejor al hombre, y de fundar un grado superior de cultura!*.

El señor Daumer no sabe qué luchas «de las clases inferiores contra las superiores» fueron necesarias, incluso para producir un «grado de cultura» *à la* Núremberg y para posibilitar el nacimiento de un capturador de Moloch *à la* Daumer[3].

La segunda sección, la «principal», contiene el aspecto positivo de la nueva religión. Expresa todo el disgusto del filósofo alemán en relación con el olvido en que han caído sus luchas contra el cristianismo, en relación con la indiferencia del pueblo hacia la religión, único objeto digno de ser tenido en cuenta por el filósofo. Para restablecer el crédito de que gozaba su profesión, desplazada por la competencia, lo único que puede hacer nuestro hombre mundano es inventar una nueva religión después de ladrar durante mucho tiempo contra la antigua. Pero esta nueva religión se limita, en concordancia con la primera parte, a una continuación de la antología de máximas, versos de álbumes y *versus memoriales* de la cultura pequeño-burguesa alemana. Los capítulos del nuevo Corán[4] no son otra cosa que una serie de frases que disculpan moralmente y embellecen poéticamente la situación alemana, frases que, aunque despojadas de su forma inmediatamente religiosa, siguen formando parte de la antigua religión.

> Las condiciones mundiales y las relaciones mundiales totalmente nuevas solo pueden surgir a través de nuevas religiones. El cristianismo y el islam

* G. F. Daumer, *op. cit.* I, p. 289.

3. Alusión a *Der Feuer- und Molochdient der alten Hebräer* («Culto de Moloch y del fuego en los antiguos hebreos»), Brunswick, 1842 y *Die Geheimnisse des christlichen Alterthums* («Los misterios de la Antigüedad cristiana»), Hamburgo, 1847, de Daumer.

4. Alusión irónica a *Mohamed und sein Werk* («Mahoma y su obra»), Hamburgo, 1848, de G. F. Daumer.

son ejemplos y pruebas de lo que pueden hacer las religiones. Una prueba sumamente vívida y sensata de la impotencia e inutilidad de la política abstracta y exclusiva la proporciona el movimiento iniciado en el año 1848*.

Esta proposición tan plena de contenido destaca de inmediato la vulgaridad e ignorancia del «pensador» alemán, que confunde las pequeñas «proezas de marzo» —alemanas y específicamente bávaras— con el movimiento europeo de 1848 y 1849, y que exige que las primeras erupciones, en sí mismas muy superficiales, de una gran revolución que se va desarrollando y concentrando en forma gradual produzcan «condiciones mundiales y relaciones mundiales totalmente nuevas». El mundano Daumer reduce la complicada lucha social, cuyas primeras escaramuzas se desarrollaron de París a Debrecen y de Berlín a Palermo, en los últimos dos años, al hecho de que en enero de 1849 «las esperanzas de las Sociedades Constitucionales de Erlangen fueron aplazadas indefinidamente»** y al temor de una nueva lucha que pueda resultar una vez más una desagradable sacudida para el señor Daumer, en sus ocupaciones con Hafiz, Mahoma y Berthold Auerbach.

La misma vergonzosa superficialidad le permite al señor Daumer hacer caso omiso de que el cristianismo fue precedido por el derrumbe total de las «condiciones del mundo antiguo», de las cuales el cristianismo era una simple expresión; de que las «condiciones mundiales completamente nuevas» surgieron, no en el plano interno, a través del cristianismo, sino solo cuando los hunos y los germanos «cayeron desde fuera sobre el cadáver del Imperio romano»; de que después de la invasión germánica las «nuevas condiciones mundiales» no se adaptaron al cristianismo, sino que este fue modificado a su vez con cada nueva fase de esas condiciones mundiales. Nos agradaría que el señor Daumer nos diese un ejemplo del cambio de las antiguas condiciones mundiales por una nueva religión sin que al mismo tiempo se produjesen las más poderosas convulsiones «externas» y abstractamente políticas.

Es claro que en todas las grandes conmociones históricas de las condiciones sociales se revolucionan las concepciones y las ideas de los hombres, y por consiguiente sus ideas religiosas. La diferencia entre la conmoción actual y todas las anteriores reside en el hecho de que el hombre ha descubierto el secreto de este levantamiento histórico y, por lo tanto, en lugar de volver a exaltar este proceso práctico, «externo», hasta las formas extasiadas de una nueva religión, se despoja de toda la religión.

* G. F. Daumer, *op. cit.* I, p. 313.
** *Ibid.*, p. 312.

Después de las dulces doctrinas morales de la nueva sabiduría universal, incluso superiores a Knigge[5], ya que contienen todo lo necesario, no solo sobre las relaciones entre los hombres, sino sobre las relaciones entre los animales... después de los *Proverbios* de Salomón viene la *Canción* del nuevo Salomón.

> La *naturaleza* y la *mujer* son lo realmente divino, en oposición a lo *humano* y al *hombre*... El sacrificio de lo humano a lo natural, del macho a la hembra, es el único auténtico y verdadero sometimiento y don de sí, la más alta, no, la única virtud y piedad*.

Vemos aquí que la superficialidad e ignorancia del reflexivo fundador de una religión se transforma en una pronunciadísima cobardía. El señor Daumer huye ante la tragedia histórica que lo amenaza muy de cerca; huye hacia la supuesta naturaleza, o sea, hacia el simple idilio rústico, y predica el culto de la mujer para encubrir su propia resignación afeminada.

De paso, el culto del señor Daumer a la naturaleza es sumamente peculiar. Ha conseguido ser reaccionario incluso en comparación con el cristianismo. Trata de establecer la antigua religión natural precristiana en una forma modernizada. De tal modo solo obtiene una ñoñería cristiano-germánico-patriarcal acerca de la naturaleza, expresada, por ejemplo, como sigue:

> *Santa naturaleza. dulce madre,*
> *en tus pasos pon mis pies.*
> *Mi mano infantil con la tuya aferra.*
> *¡Con tus firmes riendas condúceme!*
>
> Estas cosas han pasado de moda, pero no en beneficio de la cultura, el progreso y la dicha humana**.

Vemos que este culto de la naturaleza se limita a las caminatas dominicales de un habitante de un pueblecito de provincias, maravillado puerilmente ante el cuclillo que pone sus huevos en el nido de otro pájaro***, ante las lágrimas destinadas a mantener húmeda la superficie de los ojos****, etcétera, y que finalmente tiembla de respeto cuando recita a sus hijos la *Oda a la primavera*, de Klopstock*****. No se habla

5. Alusión a la obra de G. F. Daumer, *Über den Umgang mit Menschen* («Sobre la forma de tratar a los hombres»), Hannover, 1804.

* *Ibid.* II, p. 257.

** *Ibid.*, p. 157.

*** *Ibid.*, p. 40.

**** *Ibid.*, p. 73.

***** *Ibid.*, p. 23.

para nada, por supuesto, de las ciencias modernas, que, junto con la industria moderna, han revolucionado la naturaleza toda y terminado con la actitud pueril del hombre hacia esta última y con todas las demás formas de puerilidad. Pero en lugar de eso se nos endilgan misteriosas insinuaciones y asombradas ideas filisteas sobre las profecías de Nostradamus, la segunda visión de los escoceses y el magnetismo animal. Por lo demás, sería de desear que la perezosa economía campesina bávara, terreno en el cual crecen por igual los sacerdotes y los Daumer, fuese por fin arada por los cultivos modernos y las máquinas modernas.

La posición en lo referente al culto a la mujer es la misma que en el culto a la naturaleza. Como es natural, el señor Daumer no dice una palabra en cuanto a la actual situación social de las mujeres. Por el contrario, solo habla de la mujer en cuanto tal. Trata de consolar a las mujeres por su penuria social, y para ello las convierte en el objeto de un culto, con palabras tan vacías como presuntamente misteriosas. De esta forma las tranquiliza en cuanto al hecho de que el matrimonio, al obligarlas a cuidar a los hijos, ponga fin a todos sus talentos*, para lo cual les dice que pueden amamantar niños hasta los sesenta años, etcétera. A esto el señor Daumer lo llama «el sacrificio *de lo viril a lo femenino*»**. A fin de encontrar las necesarias figuras femeninas ideales para su sacrificio varonil en su patria, se ve obligado a recurrir a varias damas aristocráticas del siglo pasado. De ese modo, su culto a la mujer se reduce a la deprimida actitud del hombre de letras hacia sus respetadas protectoras (véase *Wilhelm Meister*[6]).

La «cultura», cuya decadencia lamenta el señor Daumer, es la de la época en que Núremberg florecía como *Reichsstadt* libre, en que la industria de Núremberg —cruce de arte y artesanía— representaba un papel de importancia; es la cultura pequeño-burguesa alemana que cae junto con esa pequeña burguesía. Si el derrumbe de clases anteriores, como la de la caballería, pudo ofrecer temas para magníficas y trágicas obras de arte, la burguesía filistea no puede lograr otra cosa que impotentes expresiones de rencor fanático y una colección de máximas y normas de sabiduría sanchopancesca. El señor Daumer es la seca y nada humorística continuación de Hans Sachs. La filosofía alemana, que se retuerce las manos y se lamenta ante el lecho de muerte de su padre adoptivo, la burguesía alemana filistea: tal es el conmovedor cuadro que pone ante nuestra vista la religión de la nueva era.

* *Ibid.*, p. 237.
** *Ibid.*, p. 244.
6. Marx y Engels se refieren a la novela de Goethe *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister], alguna de cuyas escenas muestra la lamentable dependencia en que se encuentran los hombres de letras y los artistas respecto a los pudientes.

PROPIEDAD, FAMILIA Y RELIGIÓN: PRINCIPIOS DE LA DOMINACIÓN BURGUESA

Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850[1]

[...] El *leitmotiv* del 8 de mayo se repitió más tarde como tema del 13 de junio. Expliquémonos acerca de la expedición romana.

Cavaignac había expedido, ya a mediados de noviembre de 1848, una escuadra a Civitavecchia para proteger al papa, recogerlo a bordo y transportarlo a Francia. El papa había de bendecir la república «honesta» y asegurar la elección de Cavaignac para la presidencia. Con el papa, Cavaignac quería pescar a los curas, con los curas, a los campesinos, y con los campesinos, la magistratura presidencial. La expedición de Cavaignac, que era, por su finalidad inmediata, una propaganda electoral, era al mismo tiempo una protesta y una amenaza contra la revolución romana. Llevaba ya en germen la intervención de Francia en favor del papa.

Esta intervención a favor del papa y contra la república romana, en alianza con Austria y Nápoles, fue acordada en la primera sesión celebrada por el Consejo de Ministros de Bonaparte, el 23 de diciembre. Falloux en el ministerio, era el papa en Roma... y en la Roma del papa. Bonaparte ya no necesitaba al papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos le había elevado a la presidencia. Con la fe, perdían la credulidad, y con el papa, la fe. ¡Y no olvidemos a los orleanistas y legitimistas coaligados que do-

1. A juicio de Fr. Engels, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*, «fue el primer ensayo de Marx para explicar un fragmento de historia contemporánea mediante su concepción materialista, partiendo de la situación económica dada». Marx analiza, en cuatro capítulos, los acontecimientos de la Revolución de febrero de 1848 en Francia. El trabajo apareció originalmente en *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-Ökonomische Revue* (1850) y fue reeditado, en folleto aparte, en 1895 con prólogo en Engels (MEW 9-107 {Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2015}).

minaban en nombre de Bonaparte! Antes de restaurar al rey, había que restaurar el poder que santifica a los reyes. Prescindiendo de su monarquismo: sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay papa; sin papa no hay catolicismo; sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia? La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino. La revolución romana era, por tanto, un atentado contra la propiedad, y contra el orden burgués, tan temible como la revolución de junio. La dominación restaurada de la burguesía en Francia exigía la restauración del poder papal en Roma. Finalmente, en los revolucionarios romanos se batía a los aliados de los revolucionarios franceses; la alianza de las clases contrarrevolucionarias, en la República Francesa constituida, se completaba necesariamente mediante la alianza de la República Francesa con la Santa Alianza, con Nápoles y Austria. [MEW 7, 56 {97-98}]

El *partido del orden* proclamaba directamente, en su programa electoral, la dominación de la clase burguesa, es decir, la conservación de las condiciones de vida de su dominación, de la *propiedad*, de la *familia*, de la *religión*, del *orden*. Presentaba, naturalmente, su dominación de clase y las condiciones de esta dominación, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ella se derivan. El partido del orden disponía de recursos pecuniarios enormes, organizaba sucursales en toda Francia, tenía a sueldo a todos los ideólogos de la vieja sociedad, disponía de la influencia del gobierno existente, poseía un ejército gratuito de vasallos en toda la masa de pequeños burgueses y campesinos que, alejados todavía del movimiento revolucionario, veían en los grandes dignatarios de la propiedad a los representantes naturales de su pequeña propiedad y de los pequeños prejuicios que esta acarrea; representado en todo el país por un sinnúmero de reyezuelos, el partido del orden podía castigar como insurrección la no aceptación de sus candidatos, despedir a los obreros rebeldes, a los mozos de labor que se resistiesen, a los domésticos, a los dependientes, a los empleados de ferrocarriles, a los escribientes, a todos los funcionarios supeditados a él en la vida civil. Y podía, por último, mantener en algunos sitios la leyenda de que la Constituyente republicana no había dejado al Bonaparte del 10 de diciembre revelar sus virtudes milagrosas. Al hablar del partido del orden, no nos hemos referido a los bonopartistas. Estos no formaban una fracción seria de la clase burguesa, sino una colección de viejos y supersticiosos inválidos y de jóvenes y descreídos caballeros de industria. El partido del orden venció en las elecciones, enviando una gran mayoría a la Asamblea Legislativa.

Frente a la clase burguesa contrarrevolucionaria coligada, aquellos sectores de la pequeña burguesía y de la clase campesina en los que ya había prendido el espíritu de la revolución tenían que coligarse naturalmente con el gran portador de los intereses revolucionarios, con el proletariado revolucionario. [MEW 7, 59-60 {102-103}]

Como su monarquía era el nombre ideal para la dominación de la alta burguesía, en sus ministerios, los intereses privilegiados tenían que ostentar nombres ideológicamente desinteresados. La república burguesa hacía pasar en todas partes a primer plano lo que las diferentes monarquías, tanto la legitimista como la orleanista, recataban siempre en el fondo. Hacía terrenal lo que aquellas habían hecho celestial. En lugar de los nombres de santos ponía los nombres propios burgueses de los intereses de clase dominantes. [MEW 7, 77 {124-125}]

La actual generación se parece a los judíos que Moisés conducía por el desierto. No solo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres que estén a la altura del nuevo mundo. [MEW 7, 79 {127}]

El abogado de esta restauración no fue ningún financiero, fue el jefe de los jesuitas *Montalembert*. Su deducción era contundentemente sencilla: el impuesto es el pecho materno de que se amamanta el Gobierno. El Gobierno son los instrumentos de represión, son los órganos de la autoridad, es el Ejército, es la Policía, son los funcionarios, los jueces, los ministros, son los *sacerdotes*. El ataque contra los impuestos es el ataque de los anarquistas contra los centinelas del orden, que amparan la producción material y espiritual de la sociedad burguesa contra los ataques de los vándalos proletarios. El impuesto es el quinto dios, al lado de la propiedad, la familia, el orden y la religión. [MEW 7, 80-81 {129}]

LOS ESPECTROS DEL PASADO Y EL NUEVO ESPÍRITU DE LA REVOLUCIÓN

El 18 de Brumario de Luis Bonaparte[1]

[...] Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Caussidière por Danton, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío. ¡Y a la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición de *El 18 de Brumario*!

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la Revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República romana y del Imperio romano, y la Revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar

1. *Der achzehnte Brumaire des Louis Napoleon*, redactado en los primeros meses de 1852, apareció en *Die Revolution*, revista que acababa de fundar en Nueva York Joseph Weydemeyer, amigo y colaborador de Marx que se vio obligado a abandonar Europa por la ola represiva desencadenada tras el fracaso de la Revolución del 48. Marx vuelve a aplicar su método de análisis histórico al estudio de un hecho de la trascendencia del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 (MEW 8, 111-207 {Carlos Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003}).

aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795. Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero solo se asimila el espíritu del nuevo idioma y solo es capaz de expresarse libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lenguaje natal.

Si examinamos esas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observaremos enseguida una diferencia que salta a la vista. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua Revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad *burguesa* moderna. Los unos hicieron añicos el territorio feudal y segaron las cabezas feudales que habían brotado en él. El otro creó en el interior de Francia las condiciones bajo las cuales ya podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada, aplicarse las fuerzas productivas industriales de la nación, que habían sido liberadas; y del otro lado de las fronteras francesas barrió por todas partes las formaciones feudales, en el grado en que esto era necesario para rodear a la sociedad burguesa de Francia en el continente europeo de un ambiente adecuado, acomodado a los tiempos. Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanismo resucitado: los Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César. Con su sobrio practicismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamin Constant y los Guizot; sus verdaderos caudillos estaban en las oficinas comerciales, y la cabeza atocinada de Luis XVIII era su cabeza política. Completamente absorbida por la producción de la riqueza y por la lucha pacífica de la concurrencia, ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna. Pero, por muy poco heroica que sea la sociedad burguesa, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. Así, en otra fase de desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habacuc.

En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para

exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro. [MEW 8, 115-116 {10-12}]

Durante las jornadas de junio, todas las clases y todos los partidos se habían unido en un *partido del orden* frente a la clase proletaria, como *partido de la anarquía*, del socialismo, del comunismo. Habían «salvado» a la sociedad de «*los enemigos de la sociedad*». Habían dado a su ejército como santo y seña los tópicos de la vieja sociedad: «*Propiedad, familia, religión y orden*», y gritado a la cruzada contrarrevolucionaria: «¡Bajo este signo vencerás!». Desde este instante, tan pronto como uno cualquiera de los numerosos partidos que se habían agrupado bajo aquel signo contra los insurrectos de junio intenta asegurar el campo de batalla revolucionario en su propio interés de clase, sucumbe al grito de «¡Propiedad, familia, religión y orden!». La sociedad es salvada cuantas veces se va restringiendo el círculo de sus dominadores y un interés más exclusivo se impone al más amplio. Toda reivindicación, aun de la más elemental reforma financiera burguesa, del liberalismo más vulgar, del más formal republicanismo, de la más trivial democracia, es castigada en el acto como un «atentado contra la sociedad» y estigmatizada como «socialismo». Hasta que, por último, los pontífices de «la religión y el orden» se ven arrojados ellos mismos a puntapiés de sus sillas píticas, sacados de la cama en medio de la noche y de la niebla, metidos en coches policiales, encerrados en la cárcel o enviados al destierro; de su templo no queda piedra sobre piedra, sus bocas son selladas, sus plumas rotas, su ley desgarrada, en nombre de la religión, de la propiedad, de la familia y del orden. Burgueses fanáticos del orden son tiroteados en sus balcones por la soldadesca embriagada, la santidad del hogar es profanada y sus casas son bombardeadas como pasatiempo, y en nombre de la propiedad, de la familia, de la religión y del orden. La hez de la sociedad burguesa forma por fin la *sagrada falange del orden*, y el héroe Krapülinski se instala en las Tullerías como «*salvador de la sociedad*». [MEW 8, 123 {20-21}]

Otra «idée napoléonienne» es la dominación de los curas como medio de gobierno. Pero si la parcela recién creada, en su armonía con la sociedad, en su dependencia de las fuerzas de la naturaleza y en su sumisión a la autoridad que la protegía desde lo alto era, naturalmente, religiosa, esta parcela, comida de deuda, divorciada de la sociedad y de la autoridad y forzada a salirse de sus propios horizontes limitados, se hace, naturalmente, irreligiosa. El cielo era una añadidura muy hermosa al pequeño pedazo de tierra acabado de adquirir, tanto más cuanto que

de él vienen el sol y la lluvia, pero se convierte en un insulto tan pronto como se lo quiere imponer a cambio de la parcela. En este caso, el cura ya solo aparece como el ungido sabueso de la policía terrenal: otra «idée napoléonienne». La próxima vez, la expedición contra Roma se llevará a cabo en la misma Francia, pero en sentido inverso al del señor Montalembert. [MEW 8, 202-203 {111-112}]

ENTRE LA REGENERACIÓN Y LA REACCIÓN: PATRIOTISMO Y RELIGIÓN

La España revolucionaria[1]

Todas las guerras por la independencia sostenidas contra Francia tienen de común el sello de la regeneración unido al sello reaccionario; pero en ninguna parte esto se manifestó de una manera tan clara como en España. El rey aparecía en la imaginación del pueblo como un príncipe de leyenda, oprimido y encarcelado por un ladrón gigante.

Las épocas más fascinadoras y populares del pasado estaban envueltas en las tradiciones sagradas y milagrosas de la guerra de la Cruz contra la Media Luna; y una gran parte de las clases inferiores estaba acostumbrada a vestir el hábito de los mendicantes y a vivir del santo patrimonio de la Iglesia. Un escritor español, don José Clemente Carnicero, publicó en los años 1814 y 1816 la siguiente serie de libros: *Napoleón, el verdadero Quijote de Europa*; *Sucesos principales de la gloriosa revolución de España*; *El justo restablecimiento de la Inquisición*. Basta indicar los títulos de las obras para comprender este aspecto particular de la revolución española, que vemos en los diferentes manifiestos de las juntas provinciales, todos los cuales incluían en su bandera al rey, a la santa religión y a la patria, y algunos incluso decían al pueblo que «la salvación de su alma está en juego y en peligro inminente».

1. Durante el período 1851-1862, Marx fue corresponsal en Europa del *New York Daily Tribune*, al que habitualmente enviaba crónicas y comentarios sobre los más destacados acontecimientos de la política europea. En 1854 se produjo en España la sublevación de O'Donnell conocida con el nombre de «la Vicalvarada». Marx envía, desde Londres, once artículos sobre ese hecho y, posteriormente, analiza en otros nueve el fenómeno de la intervención popular en ese movimiento, que él considera como el más importante producido en Europa desde 1848. De esta segunda serie, publicada bajo el título de *Revolutionary Spain*, extractamos dos fragmentos de los artículos 2.º y 7.º, aparecidos en *New York Daily Tribune* los días 25 de septiembre y 1 de diciembre de 1854, respectivamente (MEW 10, 431-485 {Karl Marx – Friedrich Engels, *Escritos sobre España. Extractos 1854*, ed. Pedro Ribas, Trotta, Madrid, 1998}).

No obstante, si bien es verdad que los campesinos, los habitantes de los pueblos del interior y el numeroso ejército de mendigos, con hábito o sin él, todos ellos profundamente imbuidos de prejuicios religiosos y políticos, formaban la gran mayoría del partido nacional, este partido contaba, por otra parte, con una minoría activa e influyente, para la que el alzamiento popular contra la invasión francesa era la señal de la regeneración política y social de España. Componían esta minoría los habitantes de los puertos, de las ciudades comerciales y parte de las capitales de provincia donde, bajo el reinado de Carlos V, se habían desarrollado hasta cierto punto las condiciones materiales de la sociedad moderna. Les apoyaba la parte más culta de las clases superiores y medias —escritores, médicos, abogados e incluso clérigos—, para quienes los Pirineos no habían constituido una barrera suficiente frente a la invasión de la filosofía del siglo XVIII. Auténtica declaración de principios de esta fracción es el célebre informe de Jovellanos sobre el mejoramiento de la agricultura y la ley agraria, publicado en 1795 y elaborado por orden del Consejo Real de Castilla. Existían también, en fin, los jóvenes de las clases medias, tales como los estudiantes universitarios, que habían adoptado ardientemente las aspiraciones y los principios de la Revolución francesa y que, por un momento, llegaron a esperar que su patria se regeneraría con la ayuda de Francia.

Mientras no se trataba más que de la defensa común de la patria, la unanimidad de las dos grandes fracciones del partido nacional era completa. Su antagonismo salió a la superficie cuando se encontraron juntos en las Cortes, en el campo de batalla por la nueva Constitución que debían elaborar. La minoría revolucionaria, con objeto de excitar el espíritu patriótico del pueblo, no reparó en apelar a los prejuicios nacionales de la vieja fe popular. Por muy ventajosa que pareciera esta táctica desde el punto de vista de los fines inmediatos de la resistencia nacional, no podía dejar de ser funesta para dicha minoría cuando llegó el momento favorable para que los intereses conservadores de la vieja sociedad se parapetasen detrás de esos mismos prejuicios y pasiones populares, con vistas a defenderse de los ulteriores planes de los revolucionarios.

Cuando Fernando abandonó Madrid sometiéndose a las exigencias de Napoleón, dejó establecida una Junta Suprema de gobierno que presidía el infante don Antonio. Pero en mayo esta junta había desaparecido ya. No existía ningún gobierno central y las ciudades sublevadas formaron juntas propias, subordinadas a las de las capitales de provincia. Estas juntas provinciales constituían, por así decirlo, otros tantos gobiernos independientes, cada uno de los cuales puso en pie de guerra un ejército propio. La Junta de representantes de Oviedo manifestó que toda la soberanía había ido a parar a sus manos, declaró la guerra a Bonaparte y envió delegados a Inglaterra para estipular un armisticio.

Lo mismo hizo más tarde la Junta de Sevilla. Es curioso cómo la fuerza de las circunstancias empujó a estos exaltados católicos a una alianza con Inglaterra, potencia en la que los españoles estaban acostumbrados a ver la encarnación de la herejía más condenable, solo un poco mejor que el mismísimo Gran Turco. Atacados por el ateísmo francés, se arrojaron a los brazos del protestantismo británico. No es de extrañar que Fernando VII, al retornar a España, en un decreto por el que restablecía la Santa Inquisición, declarara que una de las causas «que han perjudicado la pureza de la religión en España hay que buscarla en el hecho de la permanencia de tropas extranjeras pertenecientes a distintas sectas e inspiradas todas en un odio común a la Santa Iglesia romana». [MEW 10, 444-446 {113-115}]

Durante los debates sobre el sufragio universal, el sistema de la Cámara única, la supresión del requisito de propiedad para el derecho electoral y el veto suspensivo, el partido eclesiástico se puso siempre al lado del sector más democrático de los liberales contra los partidarios de la Constitución inglesa. Uno de sus miembros, el canónigo Cañedo, después arzobispo de Burgos e implacable perseguidor de los liberales, se dirigió al señor Muñoz Torrero, canónigo también, pero perteneciente al partido liberal, en los siguientes términos:

> Estáis de acuerdo con reservar al rey un poder enorme; pero como clérigo estáis obligado ante todo a luchar por los intereses de la Iglesia y no por los del rey.

Los liberales se vieron obligados a entrar en estos compromisos con el partido de la Iglesia, como ya hemos hecho patente apoyándonos en algunos artículos de la Constitución de 1812. Al discutirse la libertad de imprenta, los sacerdotes la combatieron, como «contraria a la religión». Después de debates sumamente borrascosos y tras haber declarado que todas las personas tenían libertad para expresar sus ideas sin necesidad de licencia especial, las Cortes aprobaron unánimemente una enmienda que, al introducir el vocablo «políticas», redujo dicha libertad a la mitad de su alcance y dejó todos los escritos sobre cuestiones religiosas sometidos a la censura de las autoridades eclesiásticas de acuerdo con las decisiones del concilio de Trento. El 18 de agosto de 1811, después de aprobado un decreto contra todos los que conspirasen contra la Constitución, se aprobó otro declarando que todo el que conspirara con objeto de que la nación española dejara de profesar la religión católica, sería perseguido como traidor y condenado a muerte. Al ser abolido el «voto de Santiago»[2] se aprobó una resolución compensa-

2. Voto al que se comprometieron los miembros del ejército cristiano tras la victo-

dora, proclamando patrona de España a santa Teresa de Jesús. Asimismo, los liberales tuvieron buen cuidado de no proponer la abolición de la Inquisición, de los diezmos, de los monasterios, etc., hasta después de promulgada la Constitución. Pero a partir de este mismo instante la oposición de los serviles dentro de las Cortes, y del clero fuera de ellas, se hizo implacable.

Habiendo expuesto ya las circunstancias que explican el origen y las características de la Constitución de 1812, queda por resolver el problema de su repentina y fácil desaparición al retorno de Fernando VII. Rara vez ha presenciado el mundo un espectáculo más humillante. Cuando Fernando entró en Valencia el 16 de abril de 1814,

> el pueblo, presa de un júbilo exaltado, se enganchó a su carroza y dio a entender al rey por todos los medios, verbal y prácticamente, que anhelaba verse de nuevo sometido al yugo de antaño; resonaron gritos jubilosos de «¡Viva el rey absoluto!», «¡Abajo la Constitución!».

En todas las grandes ciudades, la Plaza Mayor había sido rotulada Plaza de la Constitución, colocándose en ella una lápida con dichas palabras. En Valencia fue arrancada la lápida y sustituida por una placa «provisional» de madera, en la que se leía: «Real Plaza de Fernando VII». El populacho de Sevilla destituyó a todas las autoridades existentes, eligió en su lugar otras para que ocuparan todos los cargos que habían existido bajo el Antiguo Régimen, y después pidió a las autoridades que restablecieran la Inquisición. De Aranjuez a Madrid, la carroza de Fernando VII fue arrastrada por el pueblo. Cuando el rey se apeó del carruaje, la turba lo levantó en hombros, lo mostró triunfalmente a la inmensa muchedumbre congregada delante del palacio y así lo condujo hasta sus aposentos. En el frontispicio del Congreso de Madrid figuraba la palabra «Libertad» en grandes letras de bronce. La plebe corrió allí a quitarla. Llevaron escaleras de mano, fueron arrancando una tras otra las letras y, al caer a la calle cada una de ellas, los espectadores repetían sus aclamaciones. Reunieron todos los diarios de las Cortes y todos los periódicos y folletos liberales que fue posible encontrar, formaron una procesión a la cabeza de la cual iban las cofradías religiosas y el clero regular y secular, amontonaron todos los papeles en una plaza pública y los sacrificaron en un auto de fe político, después de lo cual se celebró una misa solemne y se cantó un *Te Deum* en acción de gracias por el triunfo alcanzado.

Más importante acaso que todo eso (ya que en estas vergonzosas manifestaciones de la plebe, la canalla de las ciudades fue en parte pa-

ria sobre los musulmanes en la batalla de Clavijo, en la que el propio apóstol Santiago habría intervenido directamente.

gada para hacerlas, y además prefería, como los *lazzaroni* napolitanos[3], el gobierno ostentoso de los reyes y de los frailes al régimen sobrio de las clases medias) es el hecho de que en las nuevas elecciones generales obtuvieran una victoria decisiva los serviles; las Cortes Constituyentes se vieron reemplazadas el 20 de septiembre de 1813 por las Cortes ordinarias, que se trasladaron de Cádiz a Madrid el 15 de enero de 1814.

Según hemos puesto ya de manifiesto en anteriores artículos, el mismo partido revolucionario había contribuido a despertar y fortalecer los viejos prejuicios populares con el propósito de convertirlos en otras tantas armas contra Napoleón. Hemos visto como la Junta Central, en el único período en que podían combinarse las reformas sociales con las medidas de defensa nacional, hizo cuanto estuvo de su mano por impedirlas y por reprimir las aspiraciones revolucionarias de las provincias, Las Cortes de Cádiz, por el contrario, sin relación alguna con España durante la mayor parte de su existencia, no habían podido siquiera dar a conocer su Constitución y sus leyes orgánicas sino al retirarse los ejércitos franceses. Las Cortes llegaron, por así decir, *post factum*. Encontraron a la sociedad fatigada, exhausta, dolorida: consecuencia natural de una guerra tan prolongada, sostenida enteramente en el suelo español, de una guerra en la que, con los ejércitos en continuo movimiento, el Gobierno de hoy rara vez era el de mañana, en tanto que el derramamiento de sangre no cesaba un solo día durante cerca de seis años en toda la superficie de España, de Cádiz a Pamplona y de Granada a Salamanca. No cabía esperar que una sociedad semejante fuera muy sensible a las bellezas abstractas de una constitución política cualquiera. Sin embargo, cuando se proclamó por primera vez la Constitución en Madrid y en las otras provincias desocupadas por los franceses, fue acogida con «delirante entusiasmo», pues las masas esperaban de un mero cambio de gobierno la súbita desaparición de sus sufrimientos sociales. Cuando descubrieron que la Constitución no estaba dotada de tan milagrosas facultades, las mismas exageradas esperanzas que la festejaron a su llegada se convirtieron en desengaño, y entre estos apasionados pueblos meridionales, del desengaño al odio no hay más que un paso. [MEW 10, 474-477 {140-143}]

3. Miembros de la clase más baja, partidarios y defensores de la dinastía borbónica, que masacraron a los partidarios de la República napolitana.

LA RELACIÓN DEL ISLAM CON LAS RELIGIONES CRISTIANAS
«La declaración de guerra Sobre la historia de la cuestión oriental»[1]

El Corán y la legislación musulmana basada en él reducen la geografía y la etnografía de los diversos pueblos a la división simple y cómoda en creyentes e infieles. El infiel es *harby*, es decir, enemigo. El islam desprecia la nación de los infieles y crea un estado de permanente enemistad entre musulmanes e infieles. En este sentido, los barcos piratas de los Estados bereberes fueron la santa flota del islam. ¿Cómo se puede reconciliar con el Corán la presencia de los súbditos cristianos en el Imperio otomano?

Si una ciudad se entrega mediante capitulación», dice la ley musulmana, «y sus habitantes consienten en convertirse en rajás, es decir, súbditos de un gobernante musulmán sin abandonar su fe, paguen entonces el impuesto» (capitación);

> [...] con ello puedan obtener un armisticio con los creyentes, y nadie está autorizado a confiscar sus mercancías o arrebatarles sus hogares [...] En este caso, sus antiguas iglesias son parte de su propiedad, y pueden practicar sus devociones en ellas. Sin embargo, no se les permite construir nuevas iglesias. Solo tienen el derecho de restaurarlas y de reconstruir las partes derruidas del edificio. En ciertos momentos, los enviados de los gobernadores de las provincias deben revisar las iglesias y santuarios de los cristianos para determinar si, bajo el pretexto de reparaciones, se han construido nuevos edificios. Si una ciudad es conquistada por la fuerza, entonces los habitan-

1. También de su actividad como corresponsal en Europa del *New York Daily Tribune* provienen estos fragmentos. Marx escribe el 28 de marzo de 1854 «La declaración de guerra – Sobre la cuestión oriental», que aparecerá el 15 de abril de ese año en dicho periódico, para cuya elaboración utilizó documentos oficiales e *Histoire de la rivalité et du protectorat des églises chrétiennes en Orient* de Cesar Famin (MEW 10, 170-176). En este artículo trata, entre otras cuestiones, las relaciones entre cristianos y musulmanes en el Imperio otomano.

tes pueden continuar usando sus iglesias, pero solo como hogares o como refugios, pero no para practicar sus devociones[2].

Desde que Constantinopla se rindió por capitulación, como la mayor parte de la Turquía europea, los cristianos disfrutan del privilegio de vivir allí como rajás bajo el gobierno turco. Poseen este privilegio únicamente porque aceptan someterse a la protección musulmana. Solo por esta razón los cristianos pueden ser gobernados por los musulmanes de acuerdo con la ley musulmana, por lo que su jefe eclesiástico, el patriarca de Constantinopla, es al mismo tiempo su representante político y su máximo juez. Allí donde encontramos un grupo de rajás griego-ortodoxos en el Imperio otomano, los arzobispos y obispos son también miembros de los consejos municipales y gobiernan bajo la dirección del patriarca la distribución de los impuestos que se imponen a los ortodoxos griegos. El patriarca es responsable ante la Puerta Otomana[3] de la conducta de sus correligionarios. Él tiene derecho a juzgar los rajás de su Iglesia, y delega este derecho a los metropolitanos y obispos en sus diócesis, cuyas sentencias se ejecutarán por los funcionarios agentes de la Puerta Otomana, los cadíes, etc. Tienen derecho a imponer castigos, incluidos multas, encarcelamientos, azotamientos y exilio. Además, su propia Iglesia les otorga el poder de excomunión. Independientemente de la cuantía de las multas, aún cobran varias tarifas por litigios civiles y comerciales. Cada nivel de la jerarquía espiritual tiene su tarifa. El patriarca paga un alto tributo al Diván[4] para obtener su investidura; pero, por su parte, vende de nuevo los cargos arzobispales y episcopales al clero de su credo. Este último es indemnizado por la venta de puestos subalternos y por el tributo recaudado por los popes. Estos, a su vez, venden parte del poder que han comprado a sus superiores y comercian en cada acto de su ministerio, incluidos los bautismos, los matrimonios, los divorcios y los testamentos.

Para esta exposición es claro que eje del sistema de dominación sacerdotal sobre los cristianos ortodoxos griegos en Turquía y toda la estructura de la sociedad turca es el sometimiento de los rajás bajo el Corán, a su vez, tratados por ellos como infieles —es decir, como una nación solo en el sentido religioso— que sanciona el poder a la vez espiritual y temporal de sus sacerdotes. Si se elimina el sometimiento al Corán por medio de una emancipación civil, entonces se cancela simultáneamente su sometimiento al clero y se da lugar a una revolución en sus relaciones sociales, políticas y religiosas, que los entregará de entra-

2. Marx cita aquí a César Famin, *Histoire de la rivalité et du protectorat des églises chrétiennes en Orient*, París, 1853, p. 174.
3. Forma de referirse al Gobierno del Imperio otomano.
4. Cuerpo gubernamental de alto rango en varios Estados islámicos.

da a Rusia de manera inevitable. Quien reemplace el Corán por un código civil, debe cambiar toda la estructura de la sociedad bizantina de acuerdo con el patrón occidental.

Después de describir la relación entre los musulmanes y sus súbditos cristianos, surge la cuestión de la relación entre los musulmanes y los extranjeros infieles.

Dado que el Corán declara que cada extranjero es un enemigo, nadie se atreverá a aparecer en un país musulmán sin tomar ninguna precaución. Los primeros comerciantes europeos que se arriesgaron a comerciar con esa gente, por lo tanto, pensaron al principio en asegurar para su persona condiciones excepcionales y privilegios, que luego se extendieron a toda su nación. De ahí el origen de las capitulaciones. Capitulaciones son títulos imperiales, certificados de privilegio, conferidos por la Puerta Otomana a diferentes países europeos y que permiten a súbditos entrar libremente en los países mahometanos para llevar a cabo sus negocios en paz y celebrar su culto. Las capitulaciones se diferencian de los contratos por el hecho importante de que no se basan en la reciprocidad, no son debatidos conjuntamente por las partes firmantes y no son aceptadas por ellas sobre la base de beneficios y concesiones por ambas partes. Por el contrario, las capitulaciones son concesiones unilaterales por parte del Gobierno que las otorga, razón por la cual pueden retirarse a voluntad. De hecho, la Puerta Otomana abolió en varias ocasiones los privilegios concedidos a una nación entregándola a otras o retirándola por completo, al prohibir su uso posterior. Ella convirtió este carácter inseguro de las capitulaciones en una fuente inagotable de disputas, reclamaciones presentadas por los emisarios y de un intercambio sin fin de notas contradictorias y decretos de los soberanos musulmanes que se renuevan en cada cambio de Gobierno.

Estas capitulaciones son aquello de lo que se deriva el derecho de un *protectorado* de las potencias extranjeras, no sobre súbditos cristianos de la Puerta Otomana —los rajás—, sino sobre sus correligionarios que visitan Turquía o viven allí como extranjeros. [MEW 10, 170-172]

EL CORTEJO GROTESCO DE LA OLIGARQUÍA INGLESA Y SU HERMANA GEMELA LA IGLESIA

«Agitación contra la iglesia. Movilización en Hyde Park»[1]

Es antigua e histórica la doctrina según la cual los poderes sociales periclitados, después de haberse podrido su base de existencia, nominalmente todavía están en posesión de todos los atributos de poder —siguen apoltronados en la medida en que los herederos riñen entre sí sobre el legado aun antes de que el obituario esté impreso y se abra el testamento—, reúnen todas sus fuerzas antes de su agonía de muerte, pasan de la defensa al ataque, en vez de colapsar, están desafiantes, buscando sacar las conclusiones más extremas a partir de premisas que no solo han sido ya cuestionadas sino, condenadas. Tal es el caso de la oligarquía inglesa. Tal es el caso de la *Iglesia*, su hermana gemela. Incontables intentos de reorganización se han hecho dentro de la Iglesia estatal, tanto en la Alta Iglesia como en la Baja[2], intentos de llegar a un entendimiento con los disidentes para erigir una fuerza compacta capaz de oponerse a la masa profana de la nación. Ha habido una rápida sucesión de medidas de coerción religiosa. El piadoso conde de Shaftesbury, previamente conocido como Lord Ashley, se lamentó, en la Cámara de los Lores, de que cinco millones de personas —solo en Inglaterra— no solamente se han vuelto totalmente refractarios a la Iglesia, sino a la misma cristiandad. *Compelle intrare* [Oblígalos a entrar], responde la Iglesia

1. Redactado en Londres el 25 de junio y publicado en *Neue Oder-Zeitung*, n.º 295, del 28 de junio de 1855 (MEW 11, 322-327).

2. La «Alta» y «Baja Iglesia» constituyen dos tendencias existentes en el interior de la Iglesia de Inglaterra y otras iglesias anglicanas. La primera, cuyos partidarios pertenecen principalmente a la aristocracia, luchaba por la estricta observancia de las ceremonias pomposas y subrayaba el vínculo umbilical que la unía al catolicismo; la segunda tendencia, extendida entre el bajo clero y la burguesía, se desinteresaba del ritual exterior y ponía el acento en la propaganda religiosa, siguiendo el espíritu de la moral burguesa. Disidentes (*dissenters*) se llama a los seguidores de sectas y corrientes religiosas que se desvían de diferentes modos y en cuestiones diversas de los dogmas de la Iglesia anglicana oficial.

estatal. Esta les deja a Lord Ashley y a disidentes, sectarios e histéricos pietistas la tarea de sacarle las castañas del fuego.

La primera medida de coerción religiosa fue la *Beer Bill* [Ley de la cerveza], la cual cerró todos los lugares de entretenimiento público los domingos, salvo de 6 a 10 p.m. Esta ley fue metida de contrabando en la Cámara al final de una sesión escasamente concurrida, después de que los pietistas hubiesen comprado el apoyo de los grandes propietarios de tabernas de Londres al garantizarles la continuidad del sistema de licencias —esto es: que el gran capital seguiría conservando su monopolio—. Entonces apareció la *Sunday Trading Bill* [Ley de comercio dominical], la cual ha pasado ahora su tercer tratamiento en la Cámara de los Comunes; cláusulas sueltas se han discutido recientemente en ambas Cámaras. Esta nueva medida coercitiva aseguró el voto del gran capital, ya que solo pequeños comerciantes abren los domingos, y los propietarios de negocios grandes tienen plena voluntad de acabar con la competencia dominical de los peces chicos por medios parlamentarios. En ambos casos la Iglesia conspira con el capital monopólico y con leyes penales religiosas contra las clases bajas para arreglar las conciencias de las clases privilegiadas a la hora de su descanso. La *Beer Bill* estuvo tan lejos de afectar los clubes aristocráticos como lo estuvo la *Sunday Trading Bill* de afectar las ocupaciones domingueras de la sociedad gentil. Los trabajadores cobran sus jornales al caer el sábado; es por ellos por lo que los negocios están abiertos en domingo. Son los únicos obligados a hacer sus compras, pequeñas como son, en domingo. El nuevo *Bill* está por lo tanto exclusivamente dirigido en su contra. En el siglo XVIII la aristocracia francesa decía: «Para nosotros, Voltaire, para el pueblo, misas y diezmos». En el siglo XIX la aristocracia inglesa dice: «Para nosotros, frases pías, para el pueblo, práctica cristiana». El clásico santo de la cristiandad mortificó *su* cuerpo para salvar las almas de las masas; el educado santo moderno mortifica los *cuerpos de las masas* para la salvación de su propia alma.

Esta alianza entre una aristocracia disipada, decadente y hedonista y una Iglesia apuntalada por las ganancias sucias de los grandes destiladores y minoristas monopólicos fue ayer ocasión de una movilización de masas en el Hyde Park, de una magnitud que Londres no había visto desde la muerte [en 1830] de Jorge IV, «primer *gentleman* de Europa». Fuimos espectadores desde el principio al fin, y pensamos que no exageramos al decir que *la revolución inglesa comenzó ayer en el Hyde Park*. Las últimas noticias de [la guerra de] Crimea actuaron como fermento eficaz de esta movilización «*no parlamentaria*», «*extraparlamentaria*» y «*antiparlamentaria*».

Cuando a *Lord Robert Grosvenor*, autor del *Sunday Trading Bill*, se le reprochó el alcance de esta medida dirigida únicamente contra las

clases pobres, no contra las ricas, replicó que «la aristocracia era muy reacia a emplear a sus sirvientes y a sus caballos en domingo».

Los últimos días de la semana pasada, el siguiente afiche, hecho *por los cartistas* y pegado en toda pared de Londres, anunciaba en grandes caracteres:

> La nueva *Ley dominical* prohíbe los diarios, el afeitarse, fumar, comer y beber y toda clase de recreación y mantenimiento sea corporal o espiritual, que *los pobres* aún gozan hasta el día de hoy. *Un mitin al aire libre* de artesanos, trabajadores y *pueblo bajo en general* de la capital tendrá lugar en el Hyde Park la tarde del domingo para ver cuán religiosamente está observando la aristocracia el *sabbath* y cuán ansiosa está en no emplear a sus sirvientes y caballos ese día, como Lord Robert Grosvenor dijo en su intervención. ¡El mitin está convocado para las tres en punto en la orilla derecha del Serpentine (un pequeño lago en el Hyde Park) mirando a los jardines de Kensington! ¡Vengan y traigan a sus esposas y niños! ¡De ese modo se benefician con el ejemplo de los «mejores»!

Téngase en cuenta que el sendero que recorre el Serpentine en el Hyde Park es a la alta sociedad inglesa lo que [el hipódromo de] Longchamps es para los parisinos: el sitio donde por las tardes, sobre todo en domingo, ellos exhiben sus fastuosos carruajes y sus atavíos, seguidos por un enjambre de lacayos. Se notará, del afiche expuesto arriba, que la lucha contra el clericalismo asume en Inglaterra el mismo carácter que toda otra lucha seria: el de una *lucha de clases* emprendida por los pobres contra los ricos, el pueblo contra la aristocracia, los de «abajo» contra sus «superiores».

A las tres en punto unas cincuenta mil personas se habían reunido en el punto fijado en la orilla derecha del Serpentine en los inmensos prados del Hyde Park. Gradualmente la multitud creció a un total de por lo menos doscientos mil, debido a la incorporación de gente de la otra orilla. Arremolinados grupos de personas podían verse de un lado a otro. La policía, que se hizo presente por las malas, estaba obviamente embarcada en privar a los organizadores del mitin de aquello que pedía Arquímedes para mover la tierra: un punto de apoyo. Finalmente, una multitud más bien grande hizo pie y el cartista *Bligh* se constituyó en orador sobre un pequeño promontorio en medio de la multitud. No bien empezó con su arenga el inspector de policía Banks, al frente de cuarenta policías blandiendo porras, le explicó que el parque era propiedad privada *de la Corona* y que allí no iba a haber ningún mitin. Tras algunas negociaciones en las cuales Bligh buscó demostrarle que los parques eran propiedad pública, Banks insistió en que tenía órdenes estrictas de arrestarlo si se mantenía en sus trece. Bligh gritó, en medio del rugido de las masas que lo rodeaban:

> La policía de Su Majestad declara que el Hyde Park es propiedad privada de la Corona y que Su Majestad no tiene voluntad de permitir que sus tierras sean usadas por el pueblo para sus mítines. Entonces nos vamos al Oxford Market.

Con el irónico grito: «¡Dios salve a la reina!», la multitud irrumpió en dirección al mercado de Oxford. Pero entretanto *Finlen*, un miembro del ejecutivo cartista, se disparó hacia un árbol más lejano, seguido por una multitud que en un instante formó un círculo tan cerrado y compacto en su derredor que la policía abandonó su intento de ir a por él.

> Seis días por semana —dijo— nos tratan como esclavos, y ahora el Parlamento nos quiere robar el poquito de libertad que todavía tenemos en el séptimo. Estos oligarcas y capitalistas, aliados con párrocos santurrones quieren hacer *penitencia* —donde nosotros nos mortificamos en lugar de ellos— por el desatinado asesinato de los hijos del pueblo en Crimea.

Dejamos este grupo para acercarnos a otro, donde un orador tendido en el suelo se dirigía a la audiencia en posición horizontal. Repentinamente, se escucharon gritos de todas direcciones: «¡Vamos al camino, a los carruajes!». Ya había empezado el tropel de insultos a los jinetes y ocupantes de carruajes. Los policías, que estaban recibiendo constantes refuerzos desde la ciudad, alejaban a los peatones del camino para carruajes. No obstante, así contribuyeron a que el otro lado quedase repleto de gente, desde Apsley-House hacia Rotten-Row a lo largo del Serpentine hasta tan lejos como los jardines de Kensington; una distancia de más de un cuarto de hora. Los espectadores eran cosa de dos tercios de trabajadores y un tercio de miembros de la clase media, todos ellos con esposas e hijos. Actores a la fuerza, elegantes damas y caballeros, «comunes y lores» en sus altos coches de cuatro caballos con lacayos de librea al frente y por detrás, señores entrados en años montando a caballo y algo encendidos por efecto del vino, esta vez ya no pasaban revista, corrían baquetas. Una Babel de mofas, pullas sarcásticas, discordantes interjecciones, para las cuales no hay lenguaje tan rico como el inglés, pronto los penetró desde ambos costados. Fue un concierto improvisado, a falta de instrumentos. El coro solo tenía a disposición sus propios órganos, y debió limitarse al género vocal. ¡Y qué endiablado concierto que fue eso: una cacofonía de gruñidos, silbidos, castañeteos, aullidos...! ¡Una música que podría hacer delirar a los hombres y animar a las piedras! A lo que se añadía una mezcla singular de estallidos de genuino humor inglés y rabia efervescente largamente contenida. «¡Váyanse a la iglesia!» fueron los únicos sonidos articulados que podían distinguirse. Una dama, apaciguadora, extendía su mano ofreciendo un libro de oraciones de ortodoxa encuadernación. «¡Dáselo a leer

a tus caballos!», fue la respuesta atronadora, hecha eco por mil voces. Cuando los caballos empezaron a espantarse, encabritarse, corcovear y, por último, a huir, arriesgando las vidas de sus gentiles cargas, el desdeñoso clamor devino más fuerte, más amenazante, más despiadado. Nobles lores y damas, Lady Granville entre ellas —esposa de un ministro y presidente del Privy Council— quedaron forzados a desmontar y usar sus propias piernas. Cuando caballeros mayores, gastando sombreros de ala ancha y cosas por el estilo —con que se ataviaban para exhibir su perfeccionismo en cuestiones de creencia—, se escaparon, los estridentes estallidos de furia se extinguieron, como obedeciendo una orden, dando lugar a una risa inextinguible. Uno de estos caballeros perdió la paciencia. Como Mefistófeles, hizo un rudo gesto, sacándole la lengua al enemigo. «¡El parlamentario es un charlatán! ¡Pelea con sus propias armas!», gritó alguien al otro lado del camino. «¡Es un santo cantando salmos!», contesta el coro en el lado opuesto. Entretanto, el telégrafo eléctrico metropolitano había informado a todas las estaciones de policía que un motín estaba a punto de estallar en el Hyde Park y la policía fue enviada al teatro de operaciones militares. Pronto, a través de la doble fila de gente, desde Apsley House a Kensington Gardens, un destacamento tras del otro marchaba en cortos intervalos. Cada uno fue recibido con una cancioncita popular:

Where are the geese?
Ask the police![3].

Esto aludía a un notorio robo de gansos recientemente cometido por un oficial de justicia en Clerkenwell.

El espectáculo duró tres horas. Solo pulmones ingleses pudieron haber hecho una cosa así. Durante la función, opiniones como: «¡Esto es solo el principio!», «Este el primer paso!», «¡Los odiamos!», y otras por el estilo fueron coreadas por los distintos grupos. Mientras la rabia se inscribía en las caras de los trabajadores, se pintaban sonrisas de deleite en las fisonomías de clase media, de un modo que nunca hemos visto antes. Poco antes del final, la movilización se puso más violenta. Les tiraban latas a los carruajes y a través de la marejada de ruidos disonantes se escuchaba: «¡Sinvergüenzas!». Durante las tres horas celosos cartistas, hombres y mujeres, se metieron por la multitud distribuyendo panfletos que rezaban, en letra grande:

> ¡Reorganización del cartismo! Un gran mitin público se llevará a cabo el próximo martes, 26 de junio, en el Instituto Científico y Literario en Friar

3. «¿Dónde están los gansos? ¡Pregúnteselo a la policía!».

Street, Doctors' Commons, para elegir delegados a la conferencia para la reorganización del cartismo en la capital. Entrada libre.

La mayoría de los diarios de Londres de hoy solo traen un breve relato de los acontecimientos en Hyde Park. No hay todavía artículos relevantes, salvo en el *Morning Post*, de Lord Palmerston.

Se queja de que «un espectáculo tan desgraciado como extremadamente peligroso se desarrolló en Hyde Park; una violación abierta de la ley y la decencia; una interferencia ilegal por la fuerza física en el libre accionar de la Legislatura». «No se debe permitir que esta escena se repita el próximo domingo, como se amenazó con hacer».

De todos modos, al mismo tiempo declara que el «fanático» de Lord Grosvenor es el único «responsable» por este desorden, al ser el hombre que provocó la «justa indignación del pueblo». ¡Como si el Parlamento no hubiera adoptado el *bill* de Lord Grosvenor en tres sesiones! ¿O no será acaso que también él utilizó su influencia para resistir «mediante la violencia física sobre la libre acción de la legislatura»?

MEDIACIÓN EN LA RELIGIÓN Y EN EL CAPITALISMO
Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)[1]

Es importante observar que la riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, siempre es expresada a la máxima potencia en el valor de cambio, donde está puesta como *mediadora*, como la mediación entre los extremos de valor de cambio y valor de uso. Este término medio se presenta siempre como la relación *económica* consumada, porque sintetiza las antítesis y siempre se presenta, por último, como una potencia unilateralmente superior frente a los extremos; porque el movimiento o la relación que *originariamente* aparece como intermediario entre los extremos, lleva dialéctica y necesariamente a que la relación se presente como mediación consigo misma, como el sujeto cuyos momentos son tan solo los extremos, cuyo supuesto autónomo es anulado por aquella relación, para ponerse a sí misma mediante esta abolición como lo único autónomo. De esta suerte, en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los hombres —mero instrumento de circulación entre ambos—, se convierte en su unidad, en hombre-dios y deviene, como tal, más importante que Dios; los santos, más importantes que Cristo; los curas, más importantes que los santos. La manifestación económica total, por unilateral que sea respecto a los extremos, es siempre el valor de cambio, puesto como eslabón intermedio; por ejemplo, el dinero en

1. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, fueron publicados en 1939-1941 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, recogiendo, en dos gruesos volúmenes, una serie de manuscritos, hasta entonces inéditos en su mayoría, redactados por Marx en la década de 1850. Concebidos por su autor como «un conjunto de monografías escritas con grandes intervalos en distintos períodos para el esclarecimiento de mis propias ideas y no para ser publicados». Su carácter fragmentario y de borrador no les resta valor alguno a la hora de reconstruir el proceso de elaboración de la crítica de la economía política y del propio pensamiento de Marx (MEW 42, 47-770 {Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, Siglo XXI, México/Buenos Aires, [19]2005}).

la circulación simple; el capital mismo como mediador entre la producción y la circulación.

Dentro del capital mismo, una de sus formas adopta nuevamente la posición del valor de uso, enfrentada a la otra como valor de cambio. De este modo, pongamos por caso, el capital industrial se presenta como productor frente al comerciante, que aparece como circulación. Por consiguiente, el primero representa el lado material, y el otro el lado formal, o sea, la riqueza como riqueza. El capital mercantil es a la vez mediador entre la producción (el capital industrial) y la circulación (el público consumidor) o entre el valor de cambio y el valor de uso; cada lado está puesto alternativamente, la producción como dinero, la circulación como valor de uso (público consumidor) o la primera como valor de uso (producto), la segunda como valor de cambio (dinero). Del mismo modo dentro del comercio mismo: el mayorista como intermediario entre el fabricante y el minorista, o entre el fabricante y el agricultor, o, entre diversos fabricantes, es el mismo centro superior. Del mismo modo, a su vez, los corredores de mercancías respecto al mayorista. Luego, el banquero frente a los industriales y comerciantes; la sociedad por acciones frente a la producción simple; el financiero como intermediario entre el Estado y [la] sociedad burguesa en el nivel más alto. La *riqueza en cuanto tal* se representa tanto más clara y ampliamente cuanto más se aleja de la producción directa y se intermedia a sí misma entre aspectos, cada uno de los cuales, considerado para sí, están puestos ya como determinaciones formales económicas. De tal modo que el dinero, de medio, pasa a ser fin, y que la forma superior de la intermediación es puesta en todas partes como capital, la inferior a su vez como trabajo, meramente como fuente de plusvalía. Por ejemplo, el *bill-broker*, el banquero, etc., frente a los fabricantes y *farmers*, que respecto a él están puestos, relativamente, en la determinación del trabajo (del valor de uso), mientras que él se les contrapone como capital, creación de plusvalía; en la forma más absurda, como financiero. [MEW 42, 250-251 {273-274}]

LUTERO, PROUDHON Y LA POLÉMICA CONTRA EL INTERÉS
Historia crítica de la teoría de la plusvalía[1]

El socialismo afrentado al capital financiero, considerado como la «forma fundamental» del capital, se encuentra completamente atrapado dentro del horizonte burgués, pues por mucho que se haga cambiar la distribución de la ganancia entre los diferentes grupos capitalistas, reduciendo el tipo de interés para aumentar la ganancia industrial, la esencia misma de la producción capitalista quedará intacta. Este tipo de socialismo, siempre y cuando sus críticas no envuelvan ataques inconscientes y poco inteligentes contra el capital a través de una de sus formas derivadas, pugna en el fondo, bajo falsas apariencias socialistas, por el fomento del crédito burgués, refleja simplemente el estado de atraso de ciertos países y es, en realidad, un exponente teórico de la evolución capitalista, aunque en ocasiones quiera desorientarnos revistiendo las formas más desconcertantes, como, por ejemplo, la del crédito gratuito o la del crédito mobiliario (en el saint-simonismo). [MEW 26.3, 459 {415}]

Mientras que la forma de la enajenación crea dificultades a los economistas clásicos y, por tanto, críticos y procuran eliminarla por medio del análisis; los economistas vulgares, por el contrario, se sienten como

1. Como se sabe, Marx solo alcanzó a ver publicado en vida el primer libro de su obra *El capital*, que apareció en Hamburgo en 1867. Los libros II y III fueron preparados y publicados por Fr. Engels en 1885 y 1893-1894 a partir de los manuscritos dejados por Marx. Aún quedaron sin embargo otros manuscritos sueltos, que, al parecer, en el proyecto de Marx, habrían de formar parte de un cuarto libro y que fueron compilados y publicados por K. Kautsky en Stuttgart a partir de 1905 bajo el título *Theorien über den Mehrwert* («Teorías sobre la plusvalía»), redactados por Marx en 1861-1863, de los que ofrecemos aquí algunos fragmentos. La estructura cronológica de nuestra recopilación es la causa de que estos párrafos vayan colocados antes que el resto de *El capital*, puesto que fueron redactados con anterioridad (MEW 26.3 {Carlos Marx, *Teorías sobre la plusvalía* III. Tomo IV de *El capital*, trad. W. Roces, FCE, México, 1980}).

pez en el agua dentro de esta forma. Para ellos, la trinidad de la tierra-renta, el capital-interés y el trabajo-salario es lo que para los escolásticos la trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Bajo dicha forma es, en efecto, como estas relaciones parecen existir directamente en los fenómenos y vivir en la conciencia de los agentes de la producción capitalista. La economía vulgar cree ser más simple, más natural, más útil a todo el mundo y más alejada de todo refinamiento teórico cuanto más se limita a traducir al lenguaje doctrinal las ideas más trilladas y corrientes. Por consiguiente, cuanto más se inclina a considerar los fenómenos de la producción capitalista bajo su forma transfigurada, cuanto más se asimila a las concepciones vulgares más se siente dentro de su ambiente natural. [MEW 26.3, 493 {445}]

Superioridad de Lutero sobre Proudhon en la polémica contra el interés

Lutero vivió en la época en que la sociedad burguesa de la Edad Media se desintegraba en los elementos que habían de componer la moderna sociedad burguesa, desintegración que el comercio mundial y el descubrimiento de las minas de oro contribuyeron a acelerar. No llegó a conocer, por tanto, el capital más que bajo las dos formas antediluvianas de capital: el capital comercial y el capital a interés. En su primera fase, la producción capitalista, que se sentía ya lo bastante fuerte, intentó someter por la fuerza el capital a interés al capital industrial.

(En Holanda, primer país en que se desarrolló la producción capitalista bajo la forma de la manufactura y del comercio en gran escala, fue donde aquella supeditación se implantó por vez primera; en Inglaterra fue proclamada en el transcurso del siglo XVII, bajo formas a veces bastante ingenuas, como la condición primordial de la producción capitalista).

En cambio, al imponerse el sistema capitalista de producción, el primer paso que se dio fue el de *reconocer* la «usura», la antigua modalidad del capital como fuente de interés, como una de las condiciones de la producción, como una de las relaciones necesarias de esta. Y más adelante, cuando ya el capital industrial se había impuesto al capital a interés (siglo XVIII; Bentham), aquel proclamó el derecho de este a la existencia y lo reconoció como carne de su carne.

Lutero está por encima de Proudhon. No se deja engañar por la distinción entre el préstamo y la venta, pues en ambos casos busca y descubre el rastro de la usura. Lo más notable de su crítica es que, en sus ataques, entiende principalmente que el interés ha llegado ya a formar parte integrante del capital.

Entre los escritos de Lutero que deben ser tenidos en cuenta en relación con esto, figuran su *Libros sobre el tráfico comercial y la usura*, 1524,

sexta parte de las *Obras* de Lutero (Wittemberg, 1580). Esta obra fue escrita en vísperas de la guerra de los campesinos[2].

Refiriéndose al tráfico comercial, al capital comercial, dice Lutero:

> En la actualidad, los mercaderes se quejan mucho de los nobles o bandidos [he ahí explicado por qué los comerciantes se aliaban con los príncipes contra los campesinos y los caballeros, K. M.]; se ven obligados a realizar su tráfico en medio de grandes peligros, exponiéndose a caer prisioneros, a verse apaleados, secuestrados, despojados de sus bienes, etc. Indudablemente, si los comerciantes soportasen todo esto en bien de la justicia, serían verdaderos santos... Pero los mercaderes se entregan en todas partes, incluso entre ellos mismos, a tales granujadas, a tales depredaciones y a tales actos de bandidaje contrarios a la doctrina de Cristo, que no debemos extrañarnos de que la providencia divina les condene a perder de nuevo, por unos medios o por otros, estas grandes riquezas mal adquiridas, ni de que los mercaderes se vean, a su vez, atropellados o engañados... Es deber de los príncipes reprimir debidamente este tráfico poco honrado y tomar las medidas necesarias para que sus súbditos no sean atropellados de un modo tan desvergonzado por los mercaderes. Pero los príncipes no lo hacen; por eso el buen Dios tiene que armar el brazo de los caballeros y los bandidos, vengando sobre los mercaderes, por medio de estos caballeros y bandidos —por medio de sus diablos—, el mal que aquellos hacen. Así fue cómo lanzó sobre Egipto y el mundo todo legiones enteras de diablos para castigar los desmanes de toda suerte de enemigos. Dios castiga a unos granujas con otros, pero se guarda mucho de decir cuál de los dos, el caballero o el mercader, es el peor bandolero. No debemos olvidar que los mercaderes saquean diariamente a todo el mundo, mientras que los caballeros solo asaltan a unos cuantos individuos una o dos veces al cabo del año.
>
> Recordemos las palabras de Isaías: «Los príncipes se han hecho cómplices de los ladrones». Mandan ahorcar al ladrón que ha robado un florín o medio florín, pero mantienen las mejores relaciones con los bandoleros que roban a todo el mundo y campan por sus respetos, pues sigue siendo cierto aquel proverbio de que los grandes ladrones cuelgan a los pequeños, o las palabras del senador romano Catón cuando decía que mientras que los ladrones modestos son encerrados en las prisiones y sometidos a tormento, los ladrones encumbrados se pasean luciendo oro y sedas. Pero ¿qué dirá Dios algún día de todo esto? Hará lo que nos ha sido anunciado por el profeta Ezequiel: fundirá juntos, como el plomo y el bronce, a los príncipes y a los mercaderes, es decir, a los ladrones y a sus consortes, como cuando se quema toda una ciudad; entonces ya no habrá ni príncipes ni mercaderes, y mucho me temo que esta solución esté ya muy cercana (*op. cit.*, 296). [MEW 26.3, 516-517 {460-467}]

2. Véase, en general, «Comercio y usura», en *Obras de Martín Lutero* II, trad. de C. Witthaus, Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 97-121.

Otro sermón de Lutero muy digno también de ser tenido en cuenta, en relación con este punto, es el titulado «El evangelio del rico y del pobre Lázaro» (Wittemberg, 1523):

> No hay que juzgar a los ricos por su aspecto externo: van vestidos de oveja, su cuerpo resplandece, parece hermoso y oculta magníficamente al lobo que se esconde debajo. El Evangelio no puede acusarles de haber cometido adulterios, asesinatos, robos, ni ninguno de esos pecados o pecadillos que el mundo o la razón puedan criticar. Su vida ha sido siempre tan edificante como la del fariseo que ayuna dos veces por semana y al que no hay que confundir con los demás. [MEW 26.3, 518 {468}]

Otra de las obras de Lutero que interesa examinar aquí es la que lleva por título *A los sacerdotes, exhortación a predicar contra la usura* (Wittemberg, 1540, sin paginar).

En ella, Lutero critica el comercio (las compras y las ventas) y el préstamo, pero sin dejarse inducir a error, como Proudhon, por esta diferencia puramente formal.

> Hace ya quince años que escribí por vez primera contra la usura. En aquel tiempo, este mal se hallaba tan fuertemente arraigado que no me atrevía a confiar en que la situación pudiese mejorar. De entonces a hoy, se ha desarrollado de tal modo, *que ya no se aviene a pasar por un vicio, un pecado o una infamia, sino* que quiere ser ensalzado como si, siendo la esencia misma del honor y de la virtud, prestase a todo el mundo, amorosamente, los servicios que la religión cristiana ordena prestar. ¿Quién puede servirnos de guía y consejero cuando la infamia se viste de honor y de virtud el vicio? Séneca se expresa en el lenguaje de la razón cuando dice *Deest remedii locus, ubi, quae vitia fuerunt, mores fiunt*. Alemania se ha convertido en lo que tenía que convertirse; la maldita avaricia y la usura la han corrompido desde los cimientos hasta el remate...
>
> Hablemos ante todo de la operación que consiste en *dar y recibir dinero en préstamo*. Prestar dinero para que se nos devuelvan algo mejor o más, constituye usura y es un acto absolutamente condenable. Todos los que toman un 5, un 6 % o aún más, por el dinero prestado, son usureros que se las saben arreglar para conseguir esto, son adoradores y servidores del culto de Mammón... y lo mismo podernos decir de los préstamos de trigo, de cebada y de tantas y tantas mercancías: cuando se exige algo mejor o más de lo que se ha prestado, se incurre en usura, se comete un robo o una expoliación. Prestar significa ceder a otro el dinero de uno, mis cosas, los instrumentos de trabajo de uno, para que los use el tiempo que necesite o que yo pueda o quiera dejárselos y me los devuelva a su debido tiempo en el mismo estado en que se los presté. Así convertirnos *la compra en usura*. Pero no podemos discutirlo todo a un tiempo. Ante todo, debernos tratar de la usura en el préstamo. Después de poner remedio a esta usura [¡Después del juicio final! K. M.], diremos también lo que haga al caso de la usura en la compra.

El usurero dice: «Mis queridos amigos, tal como están las cosas, hago un gran *servicio* al prójimo al prestarle al 5, al 6 o al 10 %, y él me lo agradece como un servicio precioso. Es él quien me insta y se ofrece por sí mismo, libremente y sin que nadie le coaccione, a darme 5, 6 o 10 florines por cada 100. ¿Es que no voy a poder aceptar esta proposición, que él mismo hace, con la conciencia tranquila y sin incurrir en usura?...». Dejémosle ensalzar, adornar y hermosear su modo de obrar, sin preocuparnos de lo que diga, y atengámonos a la norma de que no se debe exigir mejores cosas ni mayor cantidad por lo que se presta. Quien no obre así, incurre en usura; no hace un *servicio*, sino que infiere un *daño* al prójimo, lo mismo que los ladrones y los bandidos.

No pocas veces, cuando se cree prestar un favor o hacer un bien al prójimo, el favor y el bien son puramente imaginarios. También los adúlteros, sean hombres o mujeres, se hacen mutuamente un favor y se procuran un placer. Cuando los caballeros ayudan a los asesinos y a los incendiarios a robar en los caminos y a asaltar al país y a la gente, les hacen también un gran favor. Y los papistas hacen un gran favor a los nuestros cuando, en vez de ahogarlos, quemarlos o matarlos a todos o dejarlos que se pudran en la prisión, dejan vivos a algunos, limitándose a perseguirlos y a despojarlos de todos sus bienes. Y el mismo diablo hace grandes, inmensos favores a quien le sirve, lo ayuda con sus consejos y le convierte en un grande, rico y poderoso señor. En realidad, el mundo está lleno de servicios y favores cotidianos, grandes y magníficos... Los poetas nos hablan de un cíclope llamado Polifemo, que tuvo con Ulises la gentileza de prometerle que devoraría a todos sus compañeros antes de devorarle a él. Al decirle esto le prestaba, indudablemente, un gran servicio y le hacía un inestimable favor.

Servicios y favores de estos gusta de prodigarlos todo el mundo: nobles y villanos, campesinos y gentes de las ciudades, todos compran y acaparan, encarecen la vida, hacen subir el precio del trigo, de la cebada y de todos los artículos necesarios, después de lo cual, con cara de inocencia, nos dicen que no hay más remedio que proveerse de lo indispensable, que lo ceden a otros para hacerles un favor y que nadie les obligaría a prestarlo si ellos no lo hiciesen por su voluntad. Véase con qué habilidad se burla y se engaña al buen Dios... Tal es el grado de perfección a que han llegado los hijos de los hombres ... Ya nadie puede pecar de usura, de avaricia, ni de maldad; en el mundo ya no hay más que santos; *todo el mundo se desvive por favorecer al prójimo* y se guarda mucho de perjudicarle...

Por eso, quien presta y luego reclama cosas mejores o en mayor cantidad, peca contra Dios, pues incurre en usura. Y si, al hacer esto, hace algún favor, se lo hace al mismo Satanás, aunque más de un ser caído en la miseria necesite de ese favor y tenga que acabar reputando como un favor y un servicio que le hacen el que lo devoren vivo [...] Tal es el favor (el obligarnos a saciar su usura) que nos hacen a vosotros y a mí, por el solo hecho de tener dinero.

Como vemos, en tiempo de Lutero la usura se había desarrollado ya en proporciones enormes y se la ensalzaba como un favor. De entonces

data, en realidad, la famosa teoría de la armonía y la concurrencia: «Los unos sirven a los otros, y viceversa» (Say-Bastiat).

En la edad de oro de la Antigüedad estaba prohibida la usura, no se permitía a nadie cobrar intereses. Más tarde, se autorizó la usura y esta llegó a convertirse en el sistema imperante. Sin embargo, en teoría seguía pensándose, con Aristóteles, que la usura era algo malo de por sí. Durante la Edad Media cristiana, la usura constituía un pecado y como tal se hallaba condenada por el derecho canónico.

Lutero sigue adoptando ante el problema de la usura el punto de vista pagano-católico. La usura seguía desarrollándose rápidamente porque los gobiernos tenían necesidad de dinero, porque los progresos del comercio y de la industria planteaban la necesidad de movilizar más dinero para hacer efectivos sus productos. Hasta que, por fin, se le concedió carta de naturaleza.

Holanda fue el país donde surgió la primera apología de la usura. Y fue también en Holanda donde la usura revistió por primera vez su carácter moderno, sometido al capital productivo y comercial.

La reñida polémica en Inglaterra en el transcurso del siglo XVII no giraba tanto en torno a la usura de por sí como en torno a la cuantía del tipo de interés. En esta época, la usura adquiere una importancia primordial en relación con el problema del crédito. Empieza a abrirse paso la necesidad de hacerle revestir la forma del crédito. Y se ponen en práctica, para ello, medidas de violencia.

Siglo XVIII. Bentham. La libertad de usura se consagra como uno de los elementos esenciales de la producción capitalista. [MEW 26.3, 521-522 {470-472}]

[*El interés como resarcimiento de daños*]
Lutero prosigue:

> Puede darse, y se da en efecto a menudo, el caso siguiente: Yo, Juan, te presto a ti, Baltasar, 100 florines, comprometiéndote tú a devolvérmelos el día de San Miguel, pues de otro modo sería para mí la ruina. Llega el día de San Miguel y tú no me devuelves los 100 florines prestados. En vista de esto, el juez me echa mano, me mete en la cárcel y me veo expuesto a toda clase de calamidades, por no poder hacer frente a mis deudas. Heme aquí, pues, procesado y encarcelado y privado, para desgracia mía, de alimento y de libertad. He ahí el estado a que tú me condenas con tu demora, he ahí el pago que me das en recompensa del favor que te hice. ¿Qué puedo hacer yo, en esta situación? Mis males vienen de tu tardanza y de tu pasividad, y cuanto más tardas y más te encierras en tu pasividad, más aumentan los males y los perjuicios que me produces. ¿Quién debe pagar estos perjuicios, que seguirán cerniéndose, ¡oh, ingrato amigo!, sobre mi hogar hasta el día en que se abata sobre mí la ruina completa?

Desde el punto de vista jurídico y civil (el aspecto teológico del asunto lo discutiremos más adelante), es indudable que tú, Baltasar, deberás reembolsarme cuanto antes, además de mis 100 florines, todos los gastos que me ha hecho pagar el alguacil. En efecto, todo lo sucedido ha sucedido por culpa tuya, porque me has dejado en la estacada, y para el caso es lo mismo que si me hubieses despojado de todo esto. La equidad exige, pues, incluso con arreglo a los dictados de la razón y del derecho natural, que me lo devuelvas todo, el capital y lo que yo he tenido que pagar como costas ...

Estas costas son lo que los tratados de derecho llaman, con un término latino, *interesse*, los intereses. Y es indudable que esta clase de préstamos no constituyen usura, sino una obra buena, un verdadero favor, honrado y plausible, que se hace al prójimo ...

Pero aún podemos sufrir otro perjuicio, que es el siguiente. Si no me devuelves los 100 florines el día de San Miguel y se me presenta la posibilidad de comprar, precisamente en este momento, un huerto, una tierra, una casa o cualquier otra cosa de la que pueda obtener grandes beneficios o que pueda servirnos de solaz a mí o a mis hijos, me veré obligado a renunciar a esta ocasión que se me depara y tú, con tu demora y tu pasividad, me pondrás en la imposibilidad de realizar nunca esta compra, con lo que me causarás un trastorno y un perjuicio. Si, en vez de prestarte los 100 florines me hubiese quedado con ellos, podría destinar la mitad a pagar al juez y la otra mitad a comprar el huerto. Pero como te los he prestado, me produces dos perjuicios en vez de uno, pues ni puedo pagar mis deudas, ni puedo comprar el huerto. Sufro, por tanto, un daño doble ...

Sin embargo, en la actualidad ya no se efectúa nunca esta clase de préstamos a que acabamos de referirnos. Hoy impera por doquier la usura. Enterada de que Juan, que había prestado 100 florines, ha obtenido la reparación equitativa del daño que le había sido causado, cierta gente se dedica a seguir brutalmente su ejemplo, poniendo en la cuenta por cada 100 florines las dos clases de perjuicios, el de las costas por el pago y el perjuicio de no haber podido comprar el huerto, como si estas dos clases de daños vinieran a sumarse realmente a los 100 florines. Dondequiera que aparecen 100 florines, los consideran prestados y ponen en la cuenta las dos clases de perjuicios, a pesar de no haber sufrido ninguno de los dos... Por eso tú, que haces que tu prójimo indemnice con su dinero un perjuicio ficticio, imaginario, que no puedes probar ni valorar, eres un usurero. Los juristas llaman a este perjuicio un interés «no real, sino imaginario», un interés que todo el mundo ve en sueños ... No hay, pues, ninguna razón para decir que he sufrido un perjuicio por el mero hecho de que no esté en condiciones de comprar algo o de pagarlo... De otro modo, se convertiría algo que no existe en algo que debiera existir necesariamente y algo incierto en una cosa segura. Una usura como esta devoraría al mundo entero en poco tiempo ... Se dice que el prestamista es víctima de un perjuicio accidental y ajeno a su voluntad y exige su reparación. Pero en la práctica del comercio la realidad es exactamente la contraria: se inventan perjuicios imaginarios para que el prójimo necesitado los indemnice. De lo que se trata con ello es de medrar y enriquecerse, de vivir en la molicie y en el ocio, de llevar una vida licenciosa y

orgiástica, todo a costa del trabajo, de las fatigas y el esfuerzo de otros, de estarse tranquilos junto al fuego de la chimenea, enviando sus 100 florines a que fructifiquen y conservando el dinero seguro en la bolsa sin dejar de prestarlo. Como veis, queridos amigos, la cosa no puede ser más tentadora.

Y lo que decimos de los préstamos de dinero, es igualmente aplicable a los préstamos de trigo, de vino y de otros géneros semejantes a estos. También en estos casos se habla de dos clases de perjuicios imaginarios, pero estos perjuicios no guardan ninguna relación natural con la mercancía, sino que son meros accidentes, y para poder alegarlos como perjuicios, hay que probar que existen en la realidad. Si alguien exige su reparación o se la toma por la mano, comete usura e incurre en injusticia... Parece como si el mundo no pudiese existir sin usura, sin avaricia, sin orgullo, prostitución, adulterios, asesinatos, robos, blasfemias y toda clase de pecados ... La usura podrá ser necesaria, pero ¡ay de los usureros ...!

Se nos dice que la usura ha sido acerbamente combatida por ciertos escritores paganos, llenos de sabiduría y de razón. Aristóteles, por ejemplo, en el libro primero de su *Política*, dice que la usura es algo *contra natura*, pues toma siempre más de lo que da. Para la usura no rigen los medios ni las normas de la virtud, ni de la igualdad, ni siquiera las de la igualdad matemática ... Es un modo vergonzoso de vivir, el de los que viven quedándose con lo de los demás, despojándoles o robándoles. Y, dicho sea con todos los respetos, quienes así obran no son más que ladrones y bandidos, a quienes se acostumbra a colgar de un árbol. Sin embargo, los usureros son ladrones de lujo, confortablemente arrellanados en sus sillones; por eso se les llama ladrones sentados ... A los paganos les bastaba con la razón para comprender que los usureros son ladrones y asesinos cuádruples. En cambio, nosotros, los cristianos, los veneramos y casi los adoramos por su dinero ... Quien quita, roba o despoja a otro de lo que este necesita para vivir, es (siempre que ello dependa de él) tan asesino como el que mata a otro de hambre o a fuerza de miseria. Y esto es, en efecto, lo que hace el usurero, sin dejar por ello de ocupar su sitial, a pesar de que, si hubiese justicia, debería balancearse en la horca y ser devorado en ella por tantos cuervos como florines hubiera robado. Aunque pocos tendrían bastante carne para que pudiese repartírsela y saciarse con ella una bandada tan grande de cuervos. [MEW 26.3, 523-524 {472-474}]

Y Lutero sigue diciendo, a propósito de la *usura y del capital usurario*:

Me han dicho que en las ferias de Leipzig cobran hasta el 30 %, y algunos añaden que en las de Neuenburg se llega a cobrar hasta el 40. No me atrevo a asegurar que esto sea verdad. Pero ¿adónde diablos se quiere ir a parar, por este camino...? En Leipzig, nadie presta hoy 100 florines sin cobrar 40 al año; en un solo año, el prestamista devora la hacienda de cualquier campesino o de cualquier habitante de la ciudad. Por un préstamo de 1000 florines cobra 400 de intereses, y en un año devora la hacienda de cualquier caballero o hidalgo rico. Si el préstamo es de 10 000 florines cobra 4000

> florines al año, y en un año devora a cualquier conde rico, etc. Y todo ello sin arriesgar en lo más mínimo su cuerpo ni su patrimonio, sin trabajar, sin moverse de junto al fuego ni dejar de asar en él sus manzanas. [MEW 26.3, 517-518 {467-468}]

Lutero expone en estas líneas los orígenes del capital usurario: la ruina de los burgueses grandes y pequeños, de los labradores, de los caballeros, de los hidalgos y de los príncipes. Por una parte, el usurero acapara el excedente del trabajo y, además, *los medios de producción* del pequeño burgués, del agricultor, del artesano, del pequeño productor de mercancías, en una palabra, el que necesita dinero, por ejemplo, para pagar sus deudas antes de convertir en dinero sus mercancías, le compra incluso algunos de sus medios de producción, etc. Por otra parte, se queda con el dinero de los rentistas, de los que gastan sus riquezas en fiestas y en orgías.

Con la usura se consiguen, pues, dos fines: uno consiste en crear fortunas independientes, formadas por dinero contante y sonante; otro, en quedarse con los medios de producción, es decir, en arruinar a los que anteriormente los poseían. El usurero coincide en esto con el comerciante. Ambos tienden por igual a crear fortunas independientes en dinero efectivo, a acumular en sus manos, en forma de demanda de dinero, una parte del trabajo sobrante anual y, al mismo tiempo, los medios de producción y todo el trabajo acumulado durante el año. El dinero que tienen realmente en su poder no representa sino una parte muy pequeña del atesoramiento acumulado anualmente y del capital circulante. Crean, como decimos, una fortuna independiente en dinero, por la sencilla razón de que revierte a ellos una parte considerable de la producción anual y de las rentas anuales, parte que no revierte a ellos en especie, sino bajo la forma transfigurada de dinero. Por tanto, el dinero que no circula activamente en metálico, se acumula en manos de los usureros y los comerciantes. Y asimismo acaparan, en parte al menos, los receptáculos en que se estanca el dinero circulante e incluso, y, sobre todo, el derecho a retener los productos, las mercancías convertidas en dinero, es decir, los títulos que les dan derecho a este. Así es como la usura contribuye, por una parte, al desmoronamiento de la riqueza feudal y de la propiedad y, por otra parte, a la ruina de los productores de la pequeña burguesía y de los modestos agricultores, en una palabra, a la desaparición de todas las formas en que el productor actúa todavía como propietario de sus medios de producción.

En el régimen de producción capitalista, el obrero no es ya dueño de las condiciones de producción; no es dueño ni de la tierra que cultiva, ni de las herramientas que maneja. Y a esta enajenación de las condiciones de producción corresponde un cambio real y efectivo en lo que

al modo mismo de producción se refiere. Las herramientas se convierten en máquinas, los obreros trabajan en fábricas, etc. El modo de producción ya no permite, como inevitablemente ocurría en la época de la pequeña propiedad, que los instrumentos de producción se desperdiguen ni que los obreros se desparramen. En el régimen de producción capitalista, la usura ya no puede divorciar a las condiciones de producción del obrero, por la sencilla razón de que este divorcio existe ya.

La usura solo centraliza las fortunas, principalmente bajo la forma de fortunas en dinero, allí donde los medios de producción se hallan diseminados y donde, por tanto, el obrero no produce con más ni con menos independencia que el pequeño agricultor, el artesano o el modesto comerciante. El campesino puede ser, o no ser, siervo, del mismo modo que el obrero puede hallarse, o no, incluido en un gremio. La usura no absorbe solamente la parte del trabajo sobrante de que puede disponer libremente el siervo, o el trabajo sobrante en su totalidad, cuando se trata de campesinos libres, etc., sino que, además, se va quedando con los instrumentos de producción, aunque el campesino siga siendo propietario nominal de ellos y actúe como dueño, con respecto a ellos, en el plano de la producción. La usura descansa aquí sobre esta base, sobre este modo de producción que no puede modificar, pero al cual se clava como un parásito que lo va chupando poco a poco, hasta agotarlo, hasta reducirlo a la impotencia, haciendo que la reproducción acabe efectuándose en las condiciones más míseras. Así se explica el odio que el pueblo siente contra la usura, sobre todo en la Antigüedad, en que la propiedad sobre los medios de producción por parte del productor era, al mismo tiempo, lo que servía de base para el régimen político y la independencia de los ciudadanos. A partir del momento en que el obrero deja de ser dueño de los medios de producción, termina este estado de cosas y con ello va declinando también el gran poderío de la usura. Por otra parte, allí donde existe la esclavitud y donde, por tanto, el señor y su séquito acaparan el trabajo sobrante, siendo ellos las víctimas de la usura, el modo de producción no cambia, como no sea para volverse más duro. El señor cargado de deudas tiene que explotar más a sus esclavos, porque se ve explotado él mismo, y va cediendo el puesto al usurero, que, al igual que el caballero de la Roma antigua, acaba convirtiéndose él mismo en terrateniente, etc. De este modo los antiguos explotadores, cuya explotación respondía hasta cierto punto a fines de poder político, van siendo sustituidos por arribistas brutales, ávidos de dinero. Pero no por ello cambia el modo de producción de por sí.

En los sistemas de producción anteriores al capitalismo, la usura ejerce siempre, desde el punto de vista revolucionario, una acción *política*, pues mina y destruye las formas de la propiedad, cuya sólida base y cuya constante reproducción constituyen el fundamento de la organiza-

ción política. De este modo, la sociedad, con excepción de los esclavos, los siervos y sus nuevos señores, va desintegrándose para pasar a engrosar la plebe. Bajo las formas asiáticas, la usura puede desarrollarse durante largo tiempo sin provocar más que una cierta decadencia económica y una cierta corrupción política, que no llegan a traducirse en una verdadera descomposición. Solo al llegar a una época en que se dan ya todas las condiciones propias de la producción capitalista —el trabajo libre, el mercado mundial, la bancarrota del orden social antiguo, cierto grado de desarrollo de las ciencias, etc.— pasa a ser la usura uno de los medios que contribuyen a la instauración de un nuevo modo de producción y, al mismo tiempo, a la ruina de los señores feudales, de los soportes del elemento antiburgués, y a la ruina de pequeña industria, de la agricultura en pequeña escala, etc.; pasa a ser, para decirlo en otros términos, uno de los medios encaminados a centralizar en forma de capital todas las condiciones de trabajo.

Cuando se dice que los usureros, los comerciantes, etc., poseen la riqueza en dinero, es tanto como decir, sencillamente, que la riqueza de la nación, por lo menos en la parte que reviste la forma de mercancías o de dinero, se halla concentrada en sus manos.

Originariamente, la producción capitalista tuvo que combatir la usura, en todos aquellos casos en que esta no tenía un papel activo en la producción. Una vez consolidada la producción capitalista, la usura ya no puede disponer del excedente de trabajo cuya continuidad dependía de la persistencia del antiguo régimen de producción. El capitalista industrial se apropia, ahora, el trabajo sobrante bajo el nombre de ganancia. Se apodera, además, de una parte de las condiciones de producción y acapara directamente una parte de la acumulación anual. En adelante, sobre todo desde que la riqueza industrial y comercial se desarrolla plenamente, el usurero, es decir, el que se dedica a prestar dinero a interés, ya solo se diferencia del capitalista industrial por el régimen de división del trabajo, estando por lo demás sometido a aquel. [MEW 26.3, 518-520 {468-470}]

[Párrafo suprimido]:

Los usureros de todas las calañas reclaman siempre a voz en cuello títulos y documentos. Los juristas les dan esta respuesta: *In malis promissis.* Por su parte, los teólogos declaran que las cartas dirigidas al diablo no tienen ningún valor, aunque estén escritas y selladas con sangre, pues lo que va contra Dios, contra la justicia y *contra natura*, es inválido y nulo. ¿Cuándo habrá, pues, un príncipe lo bastante enérgico para intervenir valientemente y romper todos estos títulos? Si lo hiciese, puede estar seguro de que nadie podría hacerle ningún reproche atentatorio a su honor o a su fe. Exceptuando el diablo, no hay en el mundo mayor enemigo del género humano

que los avaros y los usureros, pues tanto unos como otros pretenden reinar como dioses sobre la humanidad. Los turcos, los gentiles y los tiranos, son también gentes malvadas, pero no tienen más remedio que dejar vivir a los demás: estos confiesan ellos mismos que son malvados y enemigos y, a veces, pueden incluso llegar a apiadarse de uno o de otro. Los usureros y los avaros, no; estos preferirían, si de ellos dependiese, ver al mundo entero muerto de hambre, de sed, de miseria y de penuria, con tal de acapararlo todo, para poder repartir sus bienes entre los demás con su cuenta y razón y reducirlos a perpetua esclavitud. Esto les ensancha el corazón y les llena de alegría. Y se pasean muy ufanos, envueltos en pieles, cargados de cadenas y sortijas de oro, cubiertos de magníficos vestidos, dándose aires de gentes sacrificadas, dignas de ser consideradas y ensalzadas como seres piadosos y temerosos de Dios, más misericordiosos que él y que todos sus santos ... Los maestros de escuela debieran enseñar a los niños y a los jóvenes a asustarse y a exclamar: «¡Dios nos asista!», al oír el nombre de un usurero, como si tuviesen delante al demonio más maligno. Hay leyendas muy hermosas en que los paganos fustigan la usura y la avaricia: Cerbero, el hijo de los infiernos, con sus tres fauces insaciables; los trabajos de Hércules, el que venció a tantos monstruos y combatió tantas plagas espantosas para salvar a países y a hombres. ¿Y qué es el usurero sino un monstruo aterrador, un lobo feroz, más temible que todos los Cacos, los Geriones, los Anteos, etc., etc., un lobo disfrazado de manso cordero para engañar a los bueyes, a los que acorrala y mete a empujones en su antro?

[Es, por cierto, un símil muy hermoso para aplicárselo a todos los capitalistas. El capitalista hace creer a la gente, en efecto, que lo que se lleva a su madriguera proviene de él mismo y, volviéndolo todo al revés, le infunde la apariencia de haber salido de su antro. K. M.]

Pero Hércules escuchará, tarde o temprano, los gemidos de los bueyes y de los cautivos, que hoy imploran en vano a los príncipes y a los señores, dará la batida a Caco, aunque tenga que perseguirlo entre las rocas y en los precipicios y arrancará a las pobres víctimas de las garras de este malvado. Pues este desalmado que se quiere hacer pasar por piadoso usurero, que lo roba, saquea y devora todo, intentando que lo tomen por un ser inofensivo, y se las arregla para que nadie los descubra a él ni a sus bueyes que, acorralados y metidos en su antro a empujones, dejan detrás de sí un rastro como si hubieran vuelto a salir de él, no es otro sino Caco. Así es también como el usurero se burla del mundo, aparentando que le favorece y le entrega bueyes, cuando lo que hace en realidad es atraerlos junto a él para devorarlos.

Así pues, los usureros y los avaros no son, en verdad, verdaderos hombres, no pecan como seres humanos; no son más que lobos malditos, peores que todos los tiranos, bandoleros y asesinos y casi tan perversos como el mismo diablo. Y, sin embargo, no se les trata como a enemigos, sino que se les deja disfrutar de paz y de la protección colectiva, como si fuesen ciudadanos y amigos, lo que no les impide robar y asesinar peor que cualquier

> enemigo o incendiario. No comprendemos cómo se puede mandar a la rueda y a la horca a los salteadores de caminos, a los asesinos y a los criminales y, en cambio, habiendo muchas más razones para hacerlo, no se descuartiza y se sangra a todos los usureros, no se expulsa de la comunidad, se maldice y se decapita a todos los avaros.

Es, como se ve, una pintura extraordinariamente pintoresca. Por una parte, se describe el carácter de la antigua usura; por otra parte, se pinta el carácter del capital en general, con el «interés imaginario», el dinero y la mercancía, «los perjuicios que se suman de un modo natural», la fórmula del bien general y la «piadosa» apariencia del usurero, el cual no es como los demás, pues parece entregar algo cuando en realidad se queda con lo de otros y simula dejar que salga algo que en realidad entra. [MEW 26.3, 524-525 {474-475}]

EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA
El capital, Libro I, capítulo 1.4[1]

Una mercancía parece ser, a primera vista, una cosa evidente y trivial. De su análisis resulta que es una cosa de lo más endiablada, llena de sutileza metafísica y de artimañas teológicas. En tanto que es valor de uso, no tiene nada de misterioso, lo mismo que se mire desde el punto de vista de que, en virtud de sus propiedades, satisface unas necesidades humanas o de que adquiere esas propiedades solo como producto del trabajo humano. Es palmario que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de un modo que le resulta útil. La forma de la madera, por ejemplo, queda alterada cuando se hace de ella una mesa. Y, sin embargo, la mesa sigue siendo madera, una cosa sensible ordinaria. Pero desde el momento en que se presenta como mercancía, se trasmuta en una cosa sensible y, a la vez, suprasensible. No solo está colocada con las patas en el suelo, sino que se coloca de cabeza frente a todas las demás mercancías, y en su cabeza de madera desarrolla unos caprichos mucho más extravagantes que si se pusiera a bailar por libre voluntad*.

El carácter místico de la mercancía no brota, por tanto, de su valor de uso. Ni tampoco brota del contenido de las determinaciones del va-

1. Seguimos la traducción de L. A. Bredlow (Karl Marx, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2014, pp. 33 ss.), que a su vez sigue la edición de Karl Marx, *Die Kritik der politischen Ökonomie*, vol. I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Ullstein, Fráncfort del Meno-Berlín-Viena, 1978, que reproduce el texto íntegro de la segunda edición (Hamburgo, 1872), última versión del texto alemán revisada personalmente por Marx, con indicación de las modificaciones introducidas por Engels en las ediciones tercera y cuarta (Hamburgo, 1883 y 1890).

* Se recuerda que China y las mesas empezaron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía estar parado ... *pour encourager les autres.* [Marx alude a la revuelta campesina de los *tai ping* del sur de China, entre 1850 y 1864, y a la difusión de los espiritistas en la Europa del mismo período, tras la derrota de las revoluciones de 1848 (*N. de los e.*)].

lor. Pues, en primer lugar, por muy diversos que sean los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad fisiológica que todos ellos son funciones del organismo humano y que cualquiera de esas funciones, sean cuales sean su contenido y su forma, es esencialmente un gasto de cerebro, nervios, músculos, órganos de los sentidos, etc., de los hombres. Y, en segundo lugar, en cuanto a lo que subyace a la determinación de la magnitud de valor, esto es, la duración de aquel gasto o la cantidad de trabajo, cabe distinguir incluso por medio de los sentidos entre la cantidad de trabajo y su cualidad. En cualesquiera circunstancias tuvo que interesarle al hombre el tiempo de trabajo que cuesta la producción del sustento, aunque no en igual medida en los diversos niveles evolutivos*. Y, en fin, apenas los hombres trabajan unos para otros, de la manera que sea, su trabajo adquiere también una forma social.

¿De dónde brota, pues, el carácter misterioso del producto de trabajo desde el momento en que adquiere la forma de mercancía? Evidentemente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos toma forma de cosa como objetividad de valor igual de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana en función de su duración toma la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo; y, en fin, las relaciones entre los productores, dentro de las cuales se ejercen aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, toman la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en que les presenta a los hombres, como reflejados en un espejo, los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, o como unas propiedades sociales inherentes a la naturaleza de esas cosas; de ahí que también la relación de los productores con el trabajo total se les presente como una relación social entre objetos que existe fuera de los productores. Mediante ese *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensibles y a la vez suprasensibles, o en cosas sociales. Así, la impresión luminosa de una cosa en el nervio óptico no se presenta como un estímulo subjetivo del nervio óptico mismo, sino como forma objetiva de una cosa fuera del ojo. Pero en el caso de la visión realmente se proyecta luz desde una cosa, el objeto exterior, sobre otra cosa, que es el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. En cambio, la

* [Nota a la 2.ª ed.] Entre los antiguos germanos, la extensión de una yugada de tierra se calculaba por el trabajo de un día, por lo cual la yugada se llamaba *Tagwerk* [labor de una jornada] o *Tagwanne* [bielda de una jornada], *jurnale, jurnalis, terra jurnalis, jornalis* o *diurnalis, Mannwerk, Mannskraft, Mannsmaad, Mannshauet* [labor, fuerza o siega de un hombre], etc. Véase Georg Ludwig van Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw. Verfassung* [Introducción a la historia de la organización de las marcas, haciendas, etc.], Múnich, 1854, pp. 129 s.

forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo, en la cual aquella se presenta, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones resultantes entre cosas. No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía hemos de refugiarnos, por tanto, en la nebulosa región del mundo religioso. Ahí los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso yo lo llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías.

Como ha demostrado ya el análisis que precede, ese carácter de fetiche del mundo de la mercancía brota del peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías.

Los objetos de uso solo se convierten en mercancías porque son productos de trabajos privados que se ejercen con independencia recíproca. El conjunto de esos trabajos privados constituye el trabajo total de la sociedad. Dado que los productores solo entran en contacto social mediante el intercambio de los productos de su trabajo, resulta que también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados se manifiestan solamente dentro de tal intercambio. Dicho de otro modo, si los trabajos privados se ejercen, en efecto, como partes integrantes del trabajo total de la sociedad, es solamente por gracia de las relaciones en que el intercambio hace entrar a los productos del trabajo y, por mediación de estos, a los productores. Por consiguiente, a estos últimos las relaciones sociales de sus trabajos privados se les aparecen como lo que son, esto es, no como unas relaciones inmediatamente sociales entre las personas en sus trabajos mismos, sino como unas relaciones de cosas entre las personas y como unas relaciones sociales entre las cosas. Solamente en el intercambio los productos del trabajo adquieren la condición de objetos de valor socialmente iguales, separada de su condición de objetos de uso sensiblemente diferentes. Esa escisión del producto de trabajo en cosa útil y cosa de valor solo se ejerce prácticamente desde el momento en que el intercambio haya alcanzado ya un volumen y una importancia suficientes para que las cosas útiles se produzcan para el intercambio, de manera que el carácter de valor de las cosas se tiene en cuenta ya en la producción misma. A partir de ese momento, los trabajos privados de los productores adquieren efectivamente un carácter social doble. Por un lado, como trabajos útiles determinados, han de satisfacer una determinada necesidad social, acreditándose así como partes integrantes del trabajo total, del sistema

nativo de la división social del trabajo. Por el otro lado, satisfacen las diversas necesidades de sus propios productores solo en la medida en que cada uno de los trabajos útiles privados es intercambiable por cualquier otro género útil de trabajo privado y, por tanto, es su equivalente. La igualdad de unos trabajos *toto coelo* diferentes solo puede consistir en que se haga abstracción de su desigualdad real; solo puede consistir en la reducción al carácter común que poseen como gasto de fuerza de trabajo humana, como trabajo humano abstracto. El cerebro de los productores privados refleja ese doble carácter social de sus trabajos privados únicamente en las formas que aparecen en los tratos prácticos, en el intercambio de productos: esto es, el carácter socialmente útil de sus trabajos privados se refleja en la forma de que el producto del trabajo ha de ser útil, lo que es decir, útil para otros; el carácter social de la igualdad de los diferentes trabajos se refleja en forma del carácter de valores que es común a esas cosas materialmente diversas que son los productos del trabajo.

Los hombres, por tanto, no relacionan unos productos de trabajo con otros como valores porque esas cosas les valgan solo como envolturas físicas del trabajo humano igual, sino al revés: en el intercambio, al igualar sus diferentes productos como valores, igualan sus diferentes trabajos como trabajo humano. Ellos no lo saben, pero lo hacen*. El valor, por tanto, no lleva escrito en la frente lo que es. Bien al contrario, el valor trasforma cada producto de trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres tratan de descifrar el sentido del jeroglífico, penetrar en el secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores es producto social de los hombres no menos que el lenguaje. El tardío descubrimiento científico de que los productos de trabajo, en cuanto valores, son meras expresiones físicas del trabajo humano gastado en su producción, hace época en la historia evolutiva de la humanidad, pero no ahuyenta en modo alguno la apariencia de objetividad de los caracteres sociales del trabajo. Lo que solo vale para esta forma peculiar de producción que es la producción de mercancías, a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados mutuamente independientes consiste en su igualdad como trabajo humano y adquiere la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, eso se les aparece a quienes están atrapados en las relaciones de la producción de mercancías, antes lo mismo que después de aquel descubrimiento, como algo no menos definitivo que el hecho de que la

* [Nota a la 2.ª ed.] Por consiguiente, cuando Galiani dice que el valor es una relación entre personas («La richezza e una ragione tra due persone»), debería haber añadido: una relación oculta bajo un envoltorio de cosas (Galiani, *Della moneta*, p. 221, t. III de la colección de Custodi de los «Scrittori Classici Italiani di Economia Politica», Parte Moderna, Milán, 1803).

descomposición científica del aire en sus elementos deja subsistir la forma del aire como forma de un cuerpo físico.

Lo que en primer lugar les interesa prácticamente a los intercambiadores de productos es la cuestión de cuántos productos ajenos reciben a cambio del producto propio, es decir, en qué proporciones se intercambian los productos. Una vez esas proporciones hayan madurado hasta alcanzar una cierta estabilidad consuetudinaria, parecen brotar de la naturaleza de los productos del trabajo, de manera que, por ejemplo, una tonelada de hierro y dos onzas de oro poseen el mismo valor, del mismo modo que una libra de oro y una libra de hierro poseen el mismo peso, a pesar de sus propiedades físicas y químicas diferentes. Y, en efecto, el carácter de valor de los productos del trabajo solo se consolida por el hecho de que estos funjan como magnitudes de valor. Estas últimas varían constantemente, con independencia de la voluntad, los conocimientos previos y la actividad de los agentes del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas a cuyo control están sometidos en lugar de controlarlo. Hace falta una producción de mercancías plenamente desarrollada para que de la experiencia misma surja la constatación científica de que los trabajos privados (que se realizan independientemente unos de otros, pero, como componentes nativos de la división social del trabajo, dependen todos de todos) se reducen constantemente a su medida socialmente proporcional, porque, en las fortuitas y siempre fluctuantes relaciones de intercambio de sus productos, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, cual ley reguladora de la naturaleza, se impone a la fuerza, de la misma manera que la ley de la gravedad se impone cuando a uno se le cae encima la casa*. La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, un secreto oculto bajo los movimientos aparentes de los valores relativos de las mercancías. El desvelamiento de ese secreto deshace la apariencia de una determinación meramente fortuita de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no deshace en modo alguno su forma objetiva.

La reflexión sobre las formas de la vida humana, incluyendo el análisis científico de las mismas, suele tomar un camino opuesto a la evolución real. Empieza *post festum*, partiendo de los resultados acabados del proceso evolutivo. Las formas que sellan los productos del trabajo como mercancías y que, por tanto, están presupuestas en la circulación

* «¿Qué hemos de pensar de una ley que no logra imponerse más que por medio de revoluciones periódicas? Pues sencillamente que se trata de una ley de la naturaleza, que descansa sobre la inconsciencia de los implicados» (Friedrich Engels, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalokonomie» [Bosquejo de una crítica de la economía política], en *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anales franco-alemanes], ed. de Arnold Ruge y Karl Marx, París, 1844).

de mercancías, poseen ya una estabilidad propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres traten de darse cuenta y razón, no ciertamente del carácter histórico de esas formas, a las que ya tienen por inmutables, sino de su contenido. Así, solamente el análisis de los precios de las mercancías condujo a la determinación de la magnitud del valor, y solo la común expresión dineraria de las mercancías condujo a la fijación de su carácter del valor. Pero justamente esa forma acabada del mundo de la mercancía, la forma de dinero, es la que, en lugar de revelarlo, encubre bajo la forma de cosa el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales de los trabajadores privados. Si digo que la chaqueta, las botas, etc., se relacionan con el lienzo como la encarnación general del trabajo humano abstracto, la demencia de la formulación salta a la vista. Pero cuando los productores de la chaqueta, las botas, etc., relacionan esas mercancías con el lienzo —o con el oro y la plata, lo que no cambia la cosa— como equivalente general, entonces la relación de sus trabajos privados con el trabajo total de la sociedad se les aparece precisamente de esa forma demencial.

Tales formas constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas y, por tanto, objetivas para las relaciones de producción de este modo social de producción históricamente determinado que es la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de la mercancía, todas las brujerías y apariciones de ánimas que envuelven cual bruma a los productos del trabajo que se desarrolla sobre la base de la producción de mercancías, se desvanecen inmediatamente en cuanto nos volvamos hacia otras formas de producción. [MEW 23, 85-90 {33-43}]

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación universal de producción social consiste en tratar sus productos como mercancías, es decir, como valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados bajo esa forma de cosas, como trabajo humano igual, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y especialmente el cristianismo en su desarrollo burgués, el protestantismo, el deísmo, etc. En los modos de producción del Asia arcaica, de la Antigüedad clásica, etc., la transformación del producto en mercancía y, por tanto, la existencia de los hombres como productores de mercancías juegan un papel subordinado, pero tanto más importante cuanto más se adentran las comunidades en la etapa de decadencia. Unas naciones de comerciantes en sentido propio solo existen en los intermundos del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Aquellos organismos antiguos de producción social son mucho más sencillos y transparentes que el organismo de producción burgués; pero se fundan o bien en la inmadurez

del hombre individual, que no se ha soltado aún del cordón umbilical de la unión natural con los otros de su especie, o bien en relaciones inmediatas de señorío y servidumbre. Esos organismos de producción están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las correspondientes relaciones de dependencia que los hombres mantienen en el proceso de producción material de su vida y, por tanto, entre ellos y con la naturaleza. Esa dependencia real se refleja idealmente en las antiguas religiones naturales y populares. El reflejo religioso del mundo real solo puede desaparecer, en general, desde el momento en que las condiciones de la vida práctica de los trajines cotidianos se les presenten a los hombres, día tras día, como unas relaciones transparentes y racionales entre ellos y con la naturaleza. La forma del proceso vital de la sociedad, esto es, del proceso material de producción, solo se quitará el velo de bruma mística cuando se encuentre, como producto de hombres libremente socializados, bajo el control consciente y planificado de los mismos. Pero para eso se requiere un fundamento material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia que son a su vez el producto de una larga y atormentada historia evolutiva.

La economía política ha analizado ciertamente, aunque de manera imperfecta*, el valor y la magnitud del valor y ha descubierto el conte-

* La insuficiencia del análisis de la magnitud de valor llevado a cabo por Ricardo (que es, con todo, el mejor que hay) quedará patente en los libros tercero y cuarto de esta obra. En cuanto al valor en general, la economía política clásica jamás distingue expresamente y a sabiendas entre el trabajo tal como se representa en el valor y el mismo trabajo en tanto que se representa en el valor de uso. Evidentemente, hace esa distinción de hecho, dado que considera el trabajo desde un punto de vista ora cuantitativo, ora cualitativo. Pero no repara en que la diferencia meramente cuantitativa entre los trabajos presupone su unidad o igualdad cualitativa, esto es, su reducción a trabajo humano abstracto. Ricardo, por ejemplo, se declara de acuerdo con Destutt de Tracy cuando este dice: «As it is certain that our physical and moral faculties are alone our original riches, the employment of those faculties, labour of some kind, is our original treasure, and it is always from this employment that all those things are created which we call riches ... It is certain too, that all those things only represent the labour which has created them, and if they have a value, or even two distinct values, they can only derive them from that (the value) of the labour from which they emanate» [Como es cierto que nuestras facultades físicas y morales son nuestras solas riquezas originarias, el empleo de esas facultades, el trabajo de alguna clase, es nuestro tesoro originario, y es siempre de ese empleo que se crean todas esas cosas que llamamos riquezas ... Es cierto también que todas esas cosas solo representan el trabajo que las ha creado, y si tienen un valor, o incluso dos valores distintos, solo pueden derivarlos de aquel (valor) del trabajo del que emanan] ([David] Ricardo, *The Principies of Political Economy*, Londres, [3]1821, p. 334). Nos limitamos a apuntar que Ricardo le atribuye inadvertidamente a Destutt un sentido más profundo del que sus palabras tienen. Destutt dice, en efecto, por un lado, que todas las cosas que forman la riqueza «representan el trabajo que las ha creado», pero, por el otro lado, dice que reciben sus «dos valores diferentes» (el valor de uso y el valor de cambio) del «valor del trabajo»; con lo cual cae en la superficialidad de la economía vulgar, que presupone el valor de una mercancía (en este caso, del trabajo) para luego determinar a partir de ahí el valor de las otras mercancías. Ricardo lo entiende como si dijera que tanto en el valor de uso como en

nido que se esconde en esas formas. Jamás ha formulado ni tan siquiera la pregunta de por qué tal contenido toma tal forma, esto es, por qué el trabajo se expresa en el valor y por qué la medida del trabajo por la duración se expresa en la magnitud de valor del producto del trabajo*. Unas fórmulas que llevan escritas en la frente que pertenecen a una formación social en que el proceso de producción domina a los hombres y el hombre aún no domina al proceso de producción pasan en la conciencia burguesa de los economistas por ser unas necesidades naturales tan evidentes como el proceso de trabajo mismo. De ahí que la economía política trate a las formas del organismo social de producción anteriores a la burguesía de la misma manera que los padres de la Iglesia trataban a las religiones anteriores al cristianismo**.

el valor de cambio se representa el trabajo (y no el valor del trabajo). Él mismo, sin embargo. está tan lejos de discernir el carácter ambiguo del trabajo, representado por partida doble, que en todo el capítulo «Value and Riches, their Distinctive Properties» [El valor y las riquezas, sus propiedades distintivas] se ve obligado a debatirse laboriosamente con las trivialidades de un J. B. Say. De ahí que, al final, acabe muy sorprendido de que Destutt, aun estando de acuerdo con él acerca del trabajo como fuente de valor, concuerde, sin embargo, por otra parte, con Say acerca del concepto de valor.

* Uno de los defectos fundamentales de la economía política clásica es que nunca haya logrado, partiendo del análisis de la mercancía y especialmente del valor de la mercancía, discernir aquella forma del valor que lo constituye precisamente como valor de cambio. Justamente en sus mejores representantes, como A. Smith y Ricardo, trata la forma de valor como algo del todo indiferente o extrínseco a la naturaleza de la mercancía misma. El motivo no es únicamente que su atención esté absorta toda entera por el análisis de la magnitud de valor; radica en algo más profundo. La forma de valor del producto de trabajo es la forma más abstracta, pero también la más universal del modo de producción burgués, que por ella queda caracterizado como una especie particular de producción social y con ello, a la vez, como un hecho histórico. Por tanto, cuando se la malentiende como forma natural y eterna de la producción social, se pierde forzosamente de vista también lo específico de la forma de valor, esto es, de la forma de mercancía, que luego se despliega en la forma de dinero, de capital, etc. De ahí que, en aquellos economistas que concuerdan plenamente acerca de la medición de la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, se encuentren las ideas más variopintas y contradictorias acerca del dinero, esto es, la forma acabada del equivalente universal. Lo cual se hace palmario, por ejemplo, en el tratamiento del sistema bancario, donde los lugares comunes sobre la definición del dinero ya no bastan. Por contraste surgió, por tanto, un sistema mercantilista restaurado (Ganilh, etc.), que no ve en el valor más que la forma social, o más bien su apariencia insustancial.

Para decirlo de una vez por todas, entiendo por economía política clásica toda la economía, desde W. Petty en adelante, que indaga la coherencia interna de las condiciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que solo da vueltas dentro de los límites de la coherencia aparente, volviendo a rumiar una y otra vez los materiales suministrados desde hace mucho por la economía científica y tratando de hacer entender de manera plausible, para uso doméstico de la burguesía, los fenómenos, por así decir, más vastos, y que por lo demás se limita a sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las triviales y fatuas imaginaciones de los agentes de producción burgueses acerca de su propio mundo como el mejor de todos.

** «Les économistes ont une singuliere manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féo-

Hasta qué punto se dejan engañar algunos economistas por el fetichismo inherente al mundo de la mercancía o por la apariencia de objetividad de las de terminaciones sociales del trabajo, lo demuestra, entre otros ejemplos, la tediosa e insípida querella sobre el papel de la naturaleza en la formación del valor de cambio. Dado que el valor de cambio es una determinada manera social de expresar el trabajo que se ha dedicado a una cosa, no puede contener más sustancia natural que la que contiene, pongamos por caso, el tipo de cambio bursátil.

dalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui eux aussi établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus» [Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, las de la burguesía son instituciones naturales. En eso se parecen a los teólogos, que también establecen dos clases de religiones. Toda religión que no sea la suya es una invención de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Así ha habido historia, pero ya no la hay] (Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse a la Philosophie de la misère de M. Proudhon* [Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» del Sr. Proudhon], 1847, p. 113).

Verdaderamente gracioso es el señor Bastiat, que se imagina que los antiguos griegos y romanos vivían únicamente del robo. Pero cuando alguien vive del robo durante muchos siglos, debe haber siempre algo para robar, o sea, que el objeto del robo debe reproducirse constantemente. Parece, por tanto, que también los griegos y los romanos tenían un proceso de producción, o sea, una economía, que formaba el fundamento material de su mundo exactamente del mismo modo que la economía burguesa forma el fundamento material del mundo actual. ¿O acaso cree Bastiat que un modo de producción basado en el trabajo de los esclavos descansa sobre un sistema de robo? Entonces se coloca en terreno peligroso. Si un gigante del pensamiento como Aristóteles erraba en su apreciación del trabajo de los esclavos, ¿por qué un economista enano como Bastiat habría de acertar en su apreciación del trabajo asalariado?

Aprovecho la ocasión para rebatir brevemente una objeción que me hizo un periódico germano-americano al aparecer en 1859 mi escrito *Contribución a la crítica de la economía política*. Dicho periódico decía que mi manera de ver, según la cual el modo de producción determinado y las relaciones de producción que en cada caso le correspondan, en suma, «la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se yergue una supraestructura jurídica y política, y a la cual corresponden unas determinadas formas sociales de conciencia», y «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político e intelectual en general», que todo eso era ciertamente correcto para el mundo actual, donde dominan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, donde dominaba el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde dominaba la política. Para empezar, es sorprendente que alguien pueda dar en suponer que hay quien ignore esos tópicos archisabidos sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo evidente es que ni la Edad Media podía vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. El modo que tenían de obtener el sustento explica, a la inversa, por qué les tocaba el papel principal a la política, en un caso, y al catolicismo en el otro. Por lo demás, no hace falta un conocimiento muy profundo de la historia de la República romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Por otra parte, pagó ya don Quijote muy caro el error de creer la caballería andante igualmente compatible con cualquier forma económica de sociedad.

[...] La forma de mercancía es la forma más universal de la producción burguesa y la menos desarrollada, por lo cual aparece tempranamente, aunque no de la misma manera dominante y, por tanto, característica que hoy en día; de ahí que su carácter de fetiche parezca todavía relativamente fácil de descubrir. Al llegar a formas más concretas, desaparece incluso esa apariencia de sencillez. ¿De dónde venían las ilusiones del sistema monetarista o mercantilista? No veía que el oro y la plata, en cuanto dinero, representan una relación social de producción, pero que la representan en forma de cosas naturales dotadas de extrañas propiedades sociales. Y en cuanto a la economía moderna, que mira por encima del hombro al sistema mercantilista, ¿no se hace palpable su fetichismo apenas pasa a tratar del capital? ¿Cuánto hace que se desvaneció la ilusión de los fisiócratas, según la cual la renta inmobiliaria brota de la tierra y no de la sociedad?

Para no adelantamos, bástenos aquí otro ejemplo relativo a la forma misma de mercancía. Si las mercancías supieran hablar, dirían: «Nuestro valor de uso acaso le interese al hombre, pero a nosotras, como cosas, no nos pertenece. Lo que nos pertenece como a cosas que somos es el valor. Lo demuestran nuestros propios tratos como cosas mercantiles: solo nos relacionamos unas con otras como valores de cambio». Ahora escuchen al economista hablando como si le saliera del alma a la mercancía misma: «El valor (valor de cambio) es una propiedad de las cosas, la riqueza (el valor de uso) es una propiedad del hombre. El valor, en este sentido, implica necesariamente el intercambio, la riqueza no lo implica»*. «La riqueza (el valor de uso) es un atributo del hombre, el valor es un atributo de las mercancías. Un hombre o una comunidad son ricos; una perla o un diamante son valiosos [...] Una perla o un diamante tienen valor en cuanto tal perla o diamante»**. Hasta ahora, ningún químico ha descubierto el valor de cambio en la perla o en el diamante. Los economistas que han descubierto esa sustancia química, presumiendo de profundidad crítica, encuentran, sin embargo, que el valor de uso de las cosas es independiente de las propiedades que tienen como cosas, mientras que el valor les pertenece como a cosas. Lo con-

* «Value is a property of things, riches of man. Value, in this sense, necessarily implies riches do not» (*Observations on some verbal disputes in Political Economy, particularly relating to value, and to supply and demand* [Observaciones sobre algunas disputas verbales en economía política, particularmente acerca del valor y de la oferta y la demanda], Londres, 1821, p. 16).

** «Riches are the attribute of man, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable ... A pearl or a diamond is valuable as pearl or diamond» (S. Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value, chiefly in reference to the writings of Mr. Ricardo and his followers* [Una disertación crítica sobre la naturaleza, las medidas y las causas del valor, sobre todo en relación con los escritos del Sr. Ricardo y de sus seguidores], Londres, 1825, pp. 165 s.).

firma, a sus ojos, el extraño hecho de que el valor de uso de las cosas se realiza para el hombre sin intercambio, en la relación inmediata entre la cosa y el hombre, mientras que, a la inversa, el valor se realiza solo en el intercambio, es decir, en un proceso social. Quién no se acuerda del bueno de Dogberry, que enseña al sereno Seacoal: «Ser varón apuesto es un don de las circunstancias, pero saber leer y escribir es un don de la naturaleza»*. [MEW 23, 93-98 {48-53}]

* [Shakespeare, *Much Ado About Nothing* (*Mucho ruido y pocas nueces*), acto III, escena tercera: «To be a well-favoured man is the gift of fortune but to write and read comes by nature» (*N. del t.*)]. El autor de las *Observations* y S. Bailey acusan a Ricardo de haber convertido el valor de cambio de algo meramente relativo en algo absoluto. Lo contrario es cierto: la relatividad aparente que poseen esas cosas (diamantes y perlas, por ejemplo) como valores de cambio, Ricardo la redujo a la verdadera relación que se oculta detrás de la apariencia, a la relatividad de esas cosas como meras expresiones de trabajo humano. Si los ricardianos responden a Bailey de manera ruda pero no contundente, es porque en las obras del propio Ricardo no encontraron ninguna aclaración sobre el nexo íntimo entre el valor y la forma de valor o valor de cambio.

LA LLAMADA ACUMULACIÓN ORIGINARIA
El capital, Libro I, capítulo 24[1]

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de este la plusvalía y cómo la plusvalía engendra nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista, y esta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que solo podemos salir dando por supuesta una acumulación «*originaria*» anterior a la *acumulación capitalista* («*previous accumulation*», la denomina Adam Smith); una acumulación que no es resultado, sino punto de partida del régimen capitalista de producción.

Esta *acumulación originaria* viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo trasmitió a toda la humanidad.

Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras que los primeros *acu-*

1. K. Marx elabora su concepto de «acumulación primitiva» en siete apartados del capítulo 24 del primer tomo de su principal obra económica, *El capital* (MEW 1962, 741-791 {Karl Marx, *El capital. Crítica de la Economía Política*, trad. W. Roces, FCE, México/Buenos Aires, 1968}).

mulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la *pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas, y *la riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar. Estas niñerías insustanciales son las que el Sr. Thiers, por ejemplo, sirve todavía, con el empaque y la seriedad de un hombre de Estado, a los franceses, en otro tiempo tan ingeniosos, en defensa de la *propriété*. Tan pronto como se plantea el problema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil como el único que cuadra a todas las edades y a todos los períodos. Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el «trabajo», exceptuando siempre, naturalmente, «*el año en curso*». Pero, en la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.

Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan *convertirse en capital*. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías: de una parte, los *propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo*, deseosos de *valorizar* la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los *obreros libres*, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo.

Obreros libres, en el doble sentido de que no figuran directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etc., ni cuentan tampoco con medios de producción propios, como el labrador que trabaja su propia tierra, etc.; libres y dueños de sí mismos. Con esta *polarización del mercado de mercancías*, se dan las dos condiciones fundamentales de la producción capitalista. El régimen del capital presupone *el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo*. Cuando ya se mueve por sus propios pies, la producción capitalista no solo *mantiene* este divorcio, sino que *lo reproduce y acentúa en una escala cada vez mayor*. Por tanto, el proceso que engendra el capitalismo solo puede ser uno: *el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo*, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en *obreros asalariados*. La llamada *acumulación originaria* no es, pues,

más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*. Se la llama «*originaria*» porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción.

La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse esta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquella.

El productor directo, el obrero, no pudo disponer de su persona hasta que no dejó de vivir sujeto a la gleba y de ser esclavo o siervo de otra persona. Además, para poder convertirse en vendedor libre de fuerza de trabajo, que acude con su mercancía adondequiera que encuentra mercado para ella, hubo de sacudir también el yugo de los gremios, sustraerse a las ordenanzas sobre los aprendices y los oficiales y a todos los estatutos que embarazaban el trabajo. Por eso, en uno de sus aspectos, el movimiento histórico que convierte a los productores en obreros asalariados representa la liberación de la servidumbre y la coacción gremial, y este aspecto es el único que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, si enfocamos el otro aspecto, vemos que estos trabajadores recién emancipados solo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se ven despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban. El recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego. [MEW 23, 741-743 {607-609}]

El proceso de donde salieron el obrero asalariado y el capitalista, tuvo como punto de partida la *esclavización del obrero*. En las etapas sucesivas, esta esclavización no hizo más que *cambiar de forma: la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista*. Para explicar la marcha de este proceso, no hace falta remontarse muy atrás. Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la *era capitalista* solo data, en realidad, del siglo XVI. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido.

En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de producción para ser lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres, y privados de todo medio de vida. Sirve de base a todo este proceso la *expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino*. Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos

recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Pero donde reviste su forma clásica* es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo. [MEW 23, 743-744 {609}]

El preludio de la transformación que ha de echar los cimientos para el régimen de producción capitalista, coincide con el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI. *El licenciamiento de las huestes feudales* —que, como dice acertadamente Sir James Steuart, «invadieron por todas partes casas y tierras»**— lanzó al *mercado de trabajo* a una *masa de proletarios libres y privados de medios de vida*. El poder real, producto también del desarrollo de la burguesía, en su deseo de conquistar la soberanía absoluta, aceleró violentamente la disolución de las huestes feudales, pero no fue esta, ni mucho menos, la única causa que la provocó. Los grandes señores feudales, levantándose tenazmente contra la monarquía y el Parlamento, crearon *un proletariado incomparablemente mayor* al arrojar violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban y sobre las que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que ellos, y al usurparles sus bienes de comunes. [MEW 23, 745-746 {611}]

La legislación se echó a temblar ante la transformación que se estaba operando. No había llegado todavía a ese apogeo de la civilización en que la *Wealth of the Nation*, es decir, la creación de capital y la despiadada explotación y depauperación de la masa del pueblo, se considera como la última Thule, de toda sabiduría política. [MEW 23, 746-747 {611-612}]

La Reforma, con su séquito de colosales *depredaciones de los bienes de la Iglesia*, vino a dar, en el siglo XVI, un nuevo y espantoso impulso *al proceso violento de expropiación de la masa del pueblo*. Al producirse la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de gran parte del suelo inglés. La persecución contra los conventos, etc., lanzó a sus mora-

* En Italia, donde primero se desarrolla la producción capitalista, es también donde antes declina la servidumbre. El siervo italiano se emancipa antes de haber podido adquirir por prescripción ningún derecho sobre el suelo. Por eso su emancipación le convierte directamente en proletario libre y privado de medios de vida, que además se encuentra ya con el nuevo señor hecho y derecho en la mayoría de las ciudades, procedentes del tiempo de los romanos. Al operarse, desde fines del siglo XV, la revolución del mercado mundial que arranca la supremacía comercial al norte de Italia, se produjo un movimiento en sentido inverso. Los obreros de las ciudades viéronse empujados en masa hacia el campo, donde imprimieron a la pequeña agricultura allí dominante, explotada según los métodos de la horticultura, un impulso jamás conocido.

** James Steuart, *An inquiry into the principles of political oeconomy*, vol. 1, Dublín, 1770, p. 52.

dores a las filas del proletariado. Muchos de los bienes de la Iglesia fueron regalados a unos cuantos individuos rapaces protegidos del rey, o vendidos por un precio irrisorio a especuladores y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos tributarios, que las venían llevando de padres a hijos. El derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la Iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácitamente confiscado*. *Pauper ubique jacet*, exclama la reina Isabel, después de recorrer Inglaterra. Por fin, en el año 43 de su reinado, el Gobierno no tuvo más remedio que dar estado oficial al *pauperismo*, creando el *impuesto de pobreza*.

> Los autores de esta ley no se atrevieron a proclamar sus *razones* y, rompiendo con la tradición de siempre, la promulgaron sin ningún preámbulo (exposición de motivos)**.

Por el 16, Car[los][2], este impuesto fue declarado perpetuo, cobrando en realidad, a partir de 1834, una forma nueva y más rigurosa***.

* «El derecho de los pobres a participar de los diezmos eclesiásticos se halla reconocido en la letra de todas las leyes» (J. D. Tuckett, *A History of the Past and Present State of Labouring Population*, Londres, 1846, t. II, pp. 804 y 805).

** W. Cobbett, *A History of the Protestant Reformation*, Londres, 1824, § 471.

2. Ley del año 16 del reinado de Carlos I.

*** El «espíritu» protestante se revela, entre otras cosas, en lo siguiente. En el sur de Inglaterra se juntaron a cuchichear diversos terratenientes y colonos ricos, y decidieron someter a la reina diez preguntas acerca de la exacta interpretación de la ley de beneficencia, preguntas que hicieron dictaminar por un jurista famoso de la época, Sergeant Snigge (nombrado más tarde juez, bajo Jacobo I). *Pregunta novena*: Algunos colonos ricos de la parroquia han cavilado un ingenioso plan, cuya ejecución podría evitar todas las complicaciones a que puede dar lugar la aplicación de la ley. Se trata de construir en la parroquia una *cárcel*, negando el derecho al socorro a todos los pobres que no accedan a recluirse en ella. Al mismo tiempo, se notificará a los vecinos que si quieren *alquilar* pobres de esta parroquia envíen en un determinado día sus ofertas, bajo sobre cerrado, indicando el precio último a que los tomarían. Los autores de este plan dan por supuesto que en los condados vecinos hay personas reacias al trabajo y que no disponen de fortuna ni de crédito para arrendar una finca o comprar un barco, no pudiendo, por tanto, vivir, sin trabajar (*so as to live without labour*). Estas personas podrían sentirse tentadas a hacer a la parroquia ofertas ventajosísimas. Si alguno que otro pobre se enfermara o muriese bajo la *tutela* de *quien le contratase*, la culpa sería de este, pues la parroquia habría cumplido ya con su deber para con el pobre en cuestión. No tememos, sin embargo, que la vigente ley no permita ninguna medida de precaución (*prudential measure*) de esta clase: pero hacemos constar que los demás *freeholders* [campesinos libres, no sujetos al régimen feudal] de este condado y de los inmediatos se unirán a nosotros para impulsar a sus diputados en la Cámara de los Comunes a que repongan una ley que autorice la reclusión y los trabajos forzados de los pobres, de modo que nadie que se niegue a ser recluido tenga derecho a solicitar socorro. Confiamos en que esto hará que las personas que se encuentren en mala situación se abstengan de reclamar «ayuda» (*will prevent persons in distress from wanting relief*) (R. Blackey, *The History of Political literature from the earli-*

Pero estas consecuencias inmediatas de la Reforma no fueron las más persistentes. *El patrimonio eclesiástico era el baluarte religioso detrás del cual se atrincheraba el viejo régimen de propiedad territorial*. Al derrumbarse aquel, este no podía mantenerse tampoco en pie*. [MEW 23, 749-750 {613-615}]

Bajo la *restauración de los Estuardos, los terratenientes* impusieron legalmente una usurpación que en todo el continente se había llevado también a cabo sin necesidad de los trámites de la ley. Esta usurpación consistió en abolir el régimen feudal del suelo, es decir, en transferir *sus deberes tributarios al Estado*, «indemnizando» a este por medio de impuestos sobre los campesinos y el resto de las masas del pueblo, reivindicando la moderna propiedad privada sobre fincas en las que solo asistían a los terratenientes títulos feudales y, finalmente, dictando aquellas *leyes de residencia* (*laws of settlement*) que, *mutatis mutandis*, ejercieron sobre los labradores ingleses la misma influencia que el edicto del tártaro Boris Godunof sobre los campesinos rusos. [MEW 23, 751 {615}]

El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora *la propia ley* se convierte en *vehículo de esta depredación de los bienes del pueblo*, aunque los grandes colonos sigan empleando también, de paso, sus pequeños métodos personales e independientes**. La forma parlamentaria que reviste este despojo es la de los *Bills for Inclosures of Com-*

est times, Londres, 1855, t. II, pp. 84 y 85). En Escocia, la servidumbre fue abolida varios siglos más tarde que en Inglaterra. Todavía en 1698, declaraba en el Parlamento escocés Fletscher, de Saltoun: «Se calcula que el número de mendigos que circulan por Escocia no baja de 200 000. El único remedio que yo, republicano por principio, puedo proponer es *restaurar el antiguo régimen de la servidumbre de la gleba y convertir en esclavos* a cuantos sean incapaces de ganarse el pan». Así lo refiere Eden en *The State of the Poor*, libro I, cap. 1, pp. 60-61. «La libertad de los campesinos engendra el pauperismo... Las manufacturas y el comercio son los verdaderos progenitores de los pobres de nuestra nación». Eden, como aquel republicano escocés por principio solo se olvida de una cosa: de que no es precisamente la abolición de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra que trabaja la que le convierte en proletario, unas veces, y otras veces en pobre. A las leyes de pobres de Inglaterra corresponden en Francia, donde la expropiación se llevó a cabo de otro modo, la Ordenanza de Moulins (1571) y el Edicto de 1656.

* Mr. Rogers, aunque profesor, por aquel entonces, de Economía Política en la Universidad de Oxford, la cuna de la ortodoxia protestante, subraya en su prólogo a la *History of Agriculture* la pauperización de la masa del pueblo originada a consecuencia de la Reforma.

** «Los colonos prohíben a los *cottagers* (caseros) mantener a ninguna otra criatura viviente, so pretexto de que, si criasen ganado o aves, robarían alimento del granero para cebarlos. Además, piensan que mantener a los *cottagers* en la pobreza equivale a hacerlos más trabajadores. Pero la verdadera realidad es que de este modo los colonos *usurpan el derecho íntegro sobre los terrenos comunales*» (*A Political Enquiry into the Consequences of enclosing* Waste Lands, Londres, 1785, p. 75).

mons (leyes sobre el cercado de terrenos comunales) ; dicho en otros términos, decretos por medio de los cuales los terratenientes se regalan a sí mismos en propiedad privada las tierras del pueblo, decretos encaminados a expropiar al pueblo de lo suyo. [MEW 23, 752 {616-617}]

Sin embargo, el siglo XVIII todavía no alcanza a comprender, en la medida que había de comprenderlo el XIX, *la identidad que media entre la riqueza nacional y la pobreza del pueblo*. Por eso en los libros de economía de esta época se produce una violentísima polémica en torno a la *inclosure of commons*. [MEW 23, 753 {617}]

En el siglo XIX se pierde, como es lógico, hasta el recuerdo de la conexión existente entre la agricultura y los bienes comunales. Para no hablar de los tiempos posteriores, bastará decir que la población rural no obtuvo ni un céntimo de indemnizaciones por los 3 511 770 acres de tierras comunales que entre los años de 1801 y 1831 le fueron arrebatados y ofrecidos a través del Parlamento como regalo por los terratenientes a los terratenientes.

Finalmente, el último gran *proceso de expropiación de los agricultores* es el llamado *Clearing of Estates* (limpieza de fincas, que en realidad consistía en barrer de ellas a los hombres). Todos los métodos *ingleses* que hemos venido estudiando culminan en esta «limpieza». Como veíamos al describir en la sección anterior la situación moderna, ahora que ya no había labradores independientes que barrer, las «limpias» llegan a barrer los mismos *cottages*, no dejando a los braceros del campo ni siquiera sitio para alojarse en las tierras que trabajan. Sin embargo, para saber lo que significa esto del *Clearing of Estates* en el sentido estricto de la palabra, tenemos que trasladarnos a la tierra de promisión de la literatura novelesca moderna: las montañas de Escocia. Es aquí donde este proceso a que nos referimos se distingue por su carácter sistemático, por la magnitud de la escala en que se opera de golpe (en Irlanda hubo terratenientes que consiguieron barrer varias aldeas a la vez; en la alta Escocia se trata de extensiones de la magnitud de los ducados alemanes), y finalmente, por la forma especial de la propiedad inmueble usurpada. [MEW 23, 756 {620}]

Véase, pues, como después de ser violentamente expropiados y expulsados de sus tierras y convertidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos, mediante leyes *grotescamente terroristas*, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos, en la disciplina que exigía el sistema del trabajo asalariado.

No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tie-

nen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a estos a venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales. La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias; la existencia constante de una superpoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo a tono con las necesidades de explotación del capital, y la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero solo en casos excepcionales. Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las «*leyes naturales de la producción*», es decir, entregado al predominio del capital, predominio que las propias condiciones de producción engendran, garantizan y perpetúan. Durante la génesis histórica de la producción capitalista, no ocurre todavía así. La burguesía, que va ascendiendo, pero que aún no ha triunfado del todo, necesita y emplea todavía el *poder del Estado* para «*regular*» *los salarios*, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que convienen a los fabricantes de plusvalía, y para alargar la *jornada de trabajo* y mantener al mismo obrero en el *grado normal de subordinación*. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*. [MEW 23, 764-765 {627-628}]

Anexo

WALTER BENJAMIN
CAPITALISMO, RELIGIÓN E HISTORIA

CAPITALISMO COMO RELIGIÓN[1]

En el capitalismo tiene que reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo —no solo, según opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso— llevaría aún hoy a una polémica universal desmedida. No podemos retirar la red en la que nos encontramos. No obstante, este aspecto será apreciado más tarde.

Tres rasgos, sin embargo, ya son reconocibles en el presente en esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significado solo de manera inmediata con relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans rêve et sans merci*. No hay ningún «día laborable» [,] ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada [,] de la más extrema tensión del adorador. Este culto es, en tercer lugar, culpabilizante. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no es expiatorio, sino culpabilizante. Aquí, este sistema religioso se precipita en un movimiento monstruoso. Una monstruosa conciencia de culpa que no sabe cómo expiarse se agarra al culto no para expiarla en él, sino para hacerla universal, para inculcársela a la conciencia y, finalmente, sobre todo incluir al Dios mismo en esa culpa [,] para finalmente interesarlo a él mismo en la expiación. Esta no debe esperarse, pues, en el culto mismo, ni tampoco en la Reforma

1. «Capitalismo como religión» son unas anotaciones de Walter Benjamin que este nunca llegó a publicar y que aparecieron póstumamente en sus *Gesammelte Schriften*, vol. VI, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 100-103. Existen varias traducciones al castellano accesibles en Internet. Entre ellas, *El capitalismo como religión*, trad., notas y comentario de E. Foffani y J. A. Ennis, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales y UNLP-CONICET, Buenos Aires. En el centro del escrito de Benjamin se encuentra el concepto de *Schuld*, que es un término alemán que puede tener un significado de «culpa» religiosa o moral o un significado de «deuda» de carácter económico. En esta traducción aparecen uno u otro significado, pero siempre habría que considerar ambos significados contenidos en el término.

de esta religión, que debería poder aferrarse a algo seguro en ella, ni en la renuncia a ella. En la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo [,] reside la perseverancia hasta el final [,] hasta el completo endeudamiento de Dios, el estado de desesperación mundial alcanzado, en la que todavía se *espera*. Aquí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma del ser, sino su destrucción. La expansión de la desesperación hasta convertirse en la condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación. La trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está incluido en el destino humano. Este tránsito del planeta hombre a través de la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su trayectoria es el *ethos* que define Nietzsche. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a practicar conscientemente la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su Dios debe ser mantenido oculto, solo el cenit de su endeudamiento podrá ser invocado. El culto es celebrado ante una deidad inmadura, cada representación de ella, cada pensamiento que se le dedica, vulnera el secreto de su maduración.

La teoría freudiana pertenece también a la dominación sacerdotal de este culto; está pensada de forma completamente capitalista. Según una analogía muy profunda que está aún por aclarar, lo reprimido, la representación pecaminosa, es el capital que devenga intereses del infierno del inconsciente.

El tipo del pensamiento religioso capitalista se encuentra magníficamente expresado en la filosofía de Nietzsche. La idea del superhombre coloca el «salto» apocalíptico no en la conversión, en la expiación, en la purificación, en la penitencia, sino en la intensificación aparentemente constante, pero discontinua, que estalla en el último tramo. Por ello son inconciliables la intensificación y la evolución en el sentido de un «non facit saltum». El superhombre es el hombre que ha arribado sin conversión, el hombre histórico que ha crecido atravesando el cielo. Nietzsche prejuzgó ese hacer saltar por los aires el cielo por medio de una condición humana amplificada, que es y permanece en lo religioso (también para Nietzsche): endeudamiento/culpabilización.

Y de manera similar Marx: el capitalismo que no puede volverse atrás se convierte, con el interés y el interés del interés, que como tales son una función de la *culpa* (obsérvese la demoníaca ambigüedad de este concepto), en socialismo.

El capitalismo es una religión hecha de mero culto, sin dogma.

El capitalismo —como se evidenciará no solo en el calvinismo, sino también en las restantes corrientes de la ortodoxia cristiana— se ha desarrollado en Occidente como parásito del cristianismo, de tal forma, que al fin y al cabo su historia es en lo esencial la historia de su parásito, el capitalismo.

Comparación entre las imágenes de santos de las diversas religiones, por un lado, y los billetes de banco de los diferentes Estados, por el otro.

El espíritu que habla desde la ornamentación de los billetes bancarios.

Capitalismo y derecho. Carácter pagano del derecho.

Sorel: *Réflexions sur la violence*, p. 262.

Superación del capitalismo a través del desplazamiento.

Unger: Política y metafísica.

Fuchs: estructura de la sociedad capitalista, o algo similar.

Max Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*, 2 vols., 1919/1920.

Ernst Troeltsch: *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos* (*Ges. W.* I, 1912).

Ver sobre todo la bibliografía de Schönberg, II.

Landauer: llamada al socialismo p. 144.

Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que pertenece a la época capitalista. Callejón sin salida espiritual (no material) en la pobreza, la vagancia-mendicidad-monacato. Un estado tan desprovisto de salidas resulta culpabilizante. Las «preocupaciones» son el índice de la conciencia de culpa de la ausencia de salidas. Las «preocupaciones» surgen de la angustia de la falta de salidas a nivel comunitario, ya no material-individual.

El cristianismo del tiempo de la Reforma no propició el ascenso del capitalismo, sino que se transformó en capitalismo.

Habría que investigar en principio, metódicamente, qué conexiones con el mito ha adquirido el dinero en el curso de la historia, hasta que pudo apropiarse de tantos elementos míticos del cristianismo como para constituir el propio mito.

Precio de un hombre / Tesauros de las buenas obras / Salario que se le adeuda al sacerdote [.] Plutón como dios de la riqueza.

Adam Müller: *Discursos sobre la elocuencia*, 1816, pp. 56 ss.

Conexión con el capitalismo del dogma de la naturaleza disolvente y en esta propiedad al mismo tiempo redentora del saber: el balance como el saber que redime y liquida.

Contribuye al conocimiento del capitalismo como una religión imaginarse que el paganismo originario —más próximo a la religión— comprendió, con seguridad, la religión no tanto como un interés «moral» «elevado», sino como el interés práctico más inmediato, que, en otras palabras, tenía tan poca noción de su naturaleza «ideal» «trascendente» como el capitalismo actual, y veía en el individuo irreligioso o de creencias diferentes en su comunidad un miembro evidente de la misma exactamente en el sentido en el que la burguesía de hoy lo ve en sus integrantes no productivos.

<fr 74>

FRAGMENTO TEOLÓGICO-POLÍTICO[2]

Es el Mesías mismo quien da cumplimiento a todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que solo él es quien redime, culmina y crea su relación con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, no puede establecerse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede basarse en la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*.

El orden de lo profano tiene que erigirse en conexión con la idea de felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Y, ciertamente, una concepción mística de la historia está condicionada por ella, cuyo problema puede exponerse en una imagen. Si una dirección de la flecha indica la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, de modo que la búsqueda de felicidad de la humanidad libre se alejará de dicha dirección mesiánica; pero, así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del Reino mesiánico. Así pues, aunque lo profano no es una categoría del Reino, sí es una categoría de su aproximación silenciosa (y de las más pertinentes). Pues en la felicidad todo lo terrenal aspira a su propio ocaso, pero solo en la felicidad le está destinado su ocaso. Mientras que, ciertamente, la inmediata intensidad mesiánica del corazón, del hombre interior individual, pasa a través de la desdicha, en el sentido del sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que conduce a la eternidad de un ocaso y el ritmo de eso mundano eternamente perecedero, efímero en su totalidad, tanto

2. El «Fragmento teológico-político» contiene unas anotaciones de Benjamin que este no llegó a publicar. El título proviene de Theodor W. Adorno (tomando como base indicaciones del autor). No se conoce con exactitud la fecha de redacción. Mientras que Adorno consideraba que se trataba de un texto de 1937, Gershom Scholem y Rolf Tiedemann lo fechan en los años 1920-1921 (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II, edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 203-204 {Walter Benjamin, «Fragmento teológico-político (1921-1922)», en *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*, trad. P. Oyarzún Robles, Arcís-LOM, Santiago de Chile, pp. 181-182}). Este fragmento ocupa, sin duda, un lugar central y clave en la concepción benjaminiana de lo mesiánico, en su filosofía de la historia y en la forma de interpretar posteriormente el pensamiento de Marx.

en su totalidad espacial como temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad. Pues la naturaleza es mesiánica por su caducidad eterna y total.

Aspirar a ella, incluso para aquellos niveles del hombre que son naturaleza, es la tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de «nihilismo».

SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA (EXTRACTOS)[3]

Tesis I

Sabido es que debe de haber existido un autómata construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie.

3. Entre los fragmentos y notas que Walter Benjamin dejó sin publicar, las tesis que llevan el nombre de «Sobre el concepto de historia» son, sin duda, las que han tenido un mayor impacto en la recepción de su pensamiento. El texto alemán está editado en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 691-704 {ed. esp. en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006, *passim*}. Su actualidad acontemporánea las convierte en una interpelación permanente para todo pensamiento crítico sobre la historia. El propio Benjamin escribió en abril de 1940 a su amiga Gretel Adorno: «La guerra y la constelación que la rodea me han llevado a poner por escrito algunos pensamientos que había guardado en mi interior en lo últimos veinte años, guardándolos incluso de mí mismo» (*Gesammelte Schriften*, cit., pp. 1226-1227).

Tesis IV

Buscad primero la comida y el vestido,
que el Reino de Dios se os dará por añadidura.
(Hegel, 1870)

La lucha de clases, que no puede perder de vista el historiador formado en la escuela de Marx, es una lucha por las cosas rudas y materiales sin las que no se dan las finas y espirituales. Ahora bien, en la lucha de clases estas últimas están presentes, pero no nos las imaginemos como un botín que cae en manos del vencedor. En tal lucha están vivas como confianza, coraje, humor, astucia o firmeza, y es así como actúan retrospectivamente en la lejanía de los tiempos. Esa finura y espiritualidad ponen incesantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan. El pasado, al igual que esas flores que tornan al sol su corola, tiende, en virtud de un secreto heliotropismo, a volverse hacia ese sol que está levantándose en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que aplicarse a entender este cambio que es el más discreto de todos ellos.

Tesis VI

Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene solo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.

Tesis VII

[...] Quien hasta el día de hoy haya conseguido alguna victoria, desfila con el cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que hoy yacen en tierra. Como suele ser habitual, al cortejo triunfal acompaña el botín. Se lo nombra con la expresión de bienes culturales. El materialista histórico tiene que considerarlos con un aire dis-

tanciado. Todos los bienes culturales que él abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no solo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras. Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo.

Tesis VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomando este por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser este: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene.

Tesis XI

El conformismo que desde el principio encontró acomodo en la socialdemocracia no contamina solo a su táctica política, sino también a sus ideas económicas. Fue una de las causas de su fracaso. Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Para los obreros alemanes, el desarrollo técnico era la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Solo había que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo industrial, situado en la onda del progreso técnico, representa un resultado político. Gracias a los obreros alemanes la vieja moral protestante del trabajo celebra su resurrección bajo una forma secularizada. Ya en el Programa de Gotha se advierten señales de esta confusión. Ahí se define el trabajo coma «la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El propio Marx, temiéndose lo peor, objetaba que el hombre que no posea más que su fuerza de trabajo «tendrá que ser esclavo de otros hombres que se han convertido [...] en propietarios». Pese a esto, la confusión sigue expandiéndose y pronto vendrá Joseph Dietzgen proclamando que «el salvador del mundo moderno se llama trabajo. En [...]

la mejora del trabajo [...] consiste la riqueza que ahora podrá hacer realidad lo que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo». Esta concepción marxista vulgarizada de lo que es el trabajo no se pregunta con el sosiego necesario cómo afecta el producto del trabajo al trabajador en tanto en cuanto este no puede disponer de ello. Reconoce únicamente los avances en el dominio del hombre sobre la naturaleza, pero no los retrocesos de la sociedad. Esta concepción prefigura los rasgos tecnocráticos que encontramos más tarde en fascismo. [...]

Tesis XII

El sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha. En Marx se presenta como la última clase esclavizada, la clase vengadora que lleva hasta el final la tarea de liberación en nombre de las generaciones vencidas. Esta conciencia, que vuelve a cobrar vigencia por breve tiempo en la Liga espartaquista, le ha resultado siempre escandalosa a la socialdemocracia. [...]

Tesis XV

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de la acción. [...]

MATERIALES PREPARATORIOS AL ESCRITO «SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA»[4]

1. La empatía con lo que ha sido está al servicio, en última instancia, de su reactualización. La tendencia hacia la reactualización por algo va tan bien con una concepción positivista de la historia (como se ve en Eduard Meyer). La proyección de lo que ha sido en el presente funciona, en el campo de la historia, de modo análogo a la sustitución de configuraciones idénticas para la transformación del mundo físico. Di-

4. Se trata de materiales preparatorios de origen muy diverso, reunidos por Walter Benjamin para la elaboración del escrito «Sobre el concepto de historia». Las palabras o frases entre paréntesis son del autor; las que van entre corchetes son propuestas de los editores alemanes de los *Gesammelte Schriften* y los que figuran entre paréntesis angulares < > indican lugares que fueron tachados con un trazo horizontal por el propio autor. Se presentan en el orden que figura en la edición alemana (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 1229-1252 {ed. esp. en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 305-325}).

cha sustitución fue planteada por Meyerson como el fundamento de las ciencias naturales (*De l'explication dans les sciences*, París, 1921). La proyección del pasado en el presente es, a su vez, la quintaesencia del carácter propiamente «científico» de la historia, tal y como lo entiende el positivismo. Tal característica se consigue al precio de extirpar todo cuanto recuerde la condición originaria de la historia como recordación. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de «los lamentos», anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia.

Dicho con otras palabras, el propósito de buscar «leyes» para explicar el discurso de los acontecimientos en la historia no es la única, ni siquiera la forma más sutil de equiparar la historiografía a las ciencias naturales. La idea de que es tarea del historiador «reactualizar» el pasado se hace culpable del mismo engaño, aunque no se perciba tan fácilmente. (Benjamin-Archiv, Ms 1098r)

2. Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la de sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esa idea a «ideal». La doctrina neokantiana definió el ideal como una «tarea infinita». Y esa doctrina fue la filosofía escolástica de Partido Social Demócrata —de Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer—. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo *su* oportunidad revolucionaria. Solo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada como la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea. (La sociedad sin clases no es el objetivo final del progreso en la historia, sino más bien su interrupción, mil veces fracasada y por fin conseguida). (Benjamin-Archiv, Ms 1098v)

3. Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia. (Benjamin-Archiv, Ms 1100)

4. Se pueden identificar en la obra de Marx tres conceptos básicos, de manera que el conjunto de su armazón teórico sea visto como el in-

tento de ensamblarlos. Estamos hablando de la lucha de clases del proletariado, de la marcha del desarrollo histórico (del progreso) y de la sociedad sin clases. La estructura, en Marx, del hilo conductor de su pensamiento se presenta así: la humanidad, en virtud de una serie de lucha de clases, accede, a lo largo del desarrollo histórico, a la sociedad sin clases. Pero no hay que concebir a la sociedad sin clases como el punto final de un desarrollo histórico. De esa interpretación errónea ha derivado, entre otros errores propagados por sus epígonos, la idea de la «situación» revolucionaria que, como es sabido, jamás se hará presente. Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado. (Benjamin-Archiv, Ms 1103)

5. La disolución en historia pragmática no redunda en provecho de la historia de la cultura. La concepción pragmática de la historia no fracasa, ciertamente, por las posibles exigencias que la «ciencia exacta» eleva o impone en nombre de la ley de la causalidad. Fracasa por un desfase de la perspectiva histórica. Un tiempo que no esté en condiciones de transformar, con originalidad, sus posiciones de dominio, ha perdido toda relación con aquel poder transformador que tan bien venía a las posiciones de dominio en el pasado.

<El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad alcanza a todos los oprimidos. Se trata de aquella parte que puede correr el mayor de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder.>

<No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Sí lo es la historia universal *sin* principio constructivo. El principio constructivo de la historia universal permite que ella esté representada en los fragmentos. Dicho con otras palabras: es monadológico. Se da en la historia sagrada.

La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (Lesskow).> (Benjamin-Archiv, Ms 484)

6. En la recordación hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de modo fundamentalmente ateológico, sin que nos sea permitido intentar escribirla con conceptos teológicos.

Mi pensamiento se ha a la teología como el secante a la tinta. Está totalmente empapado de ella. Si por el secante fuera, no dejaría por absorber nada de lo que fue escrito. <Hay un concepto de presente según el cual este constituye el objeto (intencional) de una profecía. Ese concepto tiene por correlato (complemento) el de la historia que se hace súbitamente presente. Es un concepto radicalmente político y así lo define Turgot. Ese es el sentido esotérico de la frase según la cual el historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Da la espalda a su propio tiempo; su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos

pretéritos que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo.> (Benjamin-Archiv, Ms 472)

7. La afirmación de que el historiador es un profeta vuelto hacia atrás admite dos sentidos bien distintos. La interpretación tradicional entiende que el historiador profetiza en tanto en cuanto, transportándose a un remoto pasado, se refiere a lo que para ese pasado resulta ser futuro, pero que entretanto se ha convertido también en pasado. Esa visión se corresponde exactamente con la teoría histórica de la empatía histórica que Foustel de Coulanges resumió en un consejo: «si queréis revivir una época, olvidad que vosotros ya sabéis lo que ocurrió después». Pero también se puede entender la frase de una manera harto diferente en el sentido siguiente: el historiador da la espalda a su propio tiempo y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos de pasadas generaciones que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo. No en vano define Turgot el concepto de un presente que constituyera el objeto intencional de una profecía, como esencial y básicamente político. «Antes de que pudiéramos informarnos sobre un determinado estado de la cuestión, dice Turgot, este ya ha cambiado varias veces. Así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha tenido lugar, y por eso se puede decir de la política que está convocada para prever el presente». Ese concepto de presente es exactamente el que subyace a la actualidad de una auténtica escritura de la historia. Quien rebusque en el pasado como si fuera un desván atiborrado de ejemplos y analogías, ese no tiene ni idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado. (Benjamin-Archiv, Ms 471)

8. (Si se quiere considerar la historia como un texto, vale entonces lo que un autor reciente dice de los textos literarios: que el pasado ha depositado en ellos imágenes que podríamos comparar con las que son captadas por una placa fotosensible. «Solo el futuro dispone de reveladores lo suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible con todos sus detalles. Hay páginas de Marivaux o de Rousseau preñadas de un sentido oculto que los lectores contemporáneos de los autores no han podido descifrar cumplidamente» [Monglond]. El método histórico es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. «Leer lo que nunca fue escrito», se dice en Hofmannsthal. El lector en el que conviene pensar aquí es el historiador verdadero).

<La pluralidad de las «historias» es semejante a la pluralidad de lenguas. La historia universal en el sentido actual no puede ser más

que una especie de esperanto. La idea de historia universal es una idea mesiánica.>

9. El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Solo en él hay una historia universal. Lo que hoy se toma por tal es solo una especie de esperanto. Nada tendrá que ver con la historia universal si antes no se deshace el error que proviene de la construcción de la torre de Babel. La historia universal presupone la lengua a la que pueda traducirse sin merma alguna cualquier texto de otra lengua viva o muerta. O, mejor dicho, la historia universal es la misma lengua, pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo y no conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la misma idea de la prosa que es entendida por todo el mundo, igual que el lenguaje de los pájaros es entendido por los afortunados. (Benjamin-Archiv, Ms 441)

10. La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Es la imagen de la humanidad redimida, de la llama que será encendida en el día del juicio final y se nutre de todo cuanto ha sucedido entre los hombres. (Benjamin-Archiv, Ms 441)

11.3. <Fuerza del odio en Marx. Beligerancia de la clase obrera. La destrucción revolucionaria limita con la idea de redención (Nechayev. *Los demonios*).> <Se da una estrecha relación entre la acción revolucionaria de una clase y la idea que esa clase tiene de la historia que ha sido y no solo de la por venir. Solo en apariencia contradice la afirmación de que la conciencia de la discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción. Ahí no faltan las correspondencias históricas: Roma para la Revolución francesa.

Ese nexo se rompe en el caso del proletariado: a la conciencia de un nuevo comienzo no correspondió precedente histórico alguno. No hubo lugar para el recuerdo. Al principio se intentó crearlo (ver *La historia de las guerras campesinas*, de Zimmermann). Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discuntinuum* la base de la tradición auténtica. Hay que mostrar la relación entre el sentimiento del nuevo comienzo y la tradición.> (Benjamin-Archiv, Ms 449).

12. La curiosidad y la *curiosité*

<Teología como enano jorobado, la mesa transparente del ajedrecista.>

La más pequeña garantía, la brizna de paja a la que se aferra el náufrago.

Definición del presente como catástrofe; definición a partir del tiempo mesiánico.

El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo.

Los niños como representantes del paraíso.

<La historia de los oprimidos, un *discontinuum*.>

<El proletariado como sucesor de los oprimidos; extinción de esa conciencia entre los marxistas.> (Benjamin-Archiv, Ms 477)

13. <Interpretación del Angelus Novus (de Paul Klee): las alas son velas. El viento, que sopla del paraíso, queda en ellas.>

—La sociedad sin clase como parachoques.

Witiko y *Salambó* se representan sus épocas como ensimismadas, «en relación directa con Dios». La representación de la historia tiene que poder hacer saltar el *continuum* temporal, igual que lo hacen esas novelas.

Flaubert es seguramente quien ha guardado la mayor desconfianza respecto a las concepciones de la historia que estaban de moda en el siglo XIX. En cuanto teórico de la historia era quizá un nihilista.

<La interrupción del *continuum* lo simbolizaron las revoluciones con la instauración de un nuevo recuento de los años. Cromwell.>

<Necesidad de una teoría de la historia a partir de la cual pueda ser mirado el fascismo.>

<La idea de sacrificio no puede asentarse sin la de redención. Intento de movilizar a la clase obrera hacia el sacrificio. Pero se fue incapaz de convencer al individuo de que era insustituible. Según confesión propia, los bolcheviques consiguieron grandes avances en el período heroico con la consigna contraria: ni gloria al vencedor, ni compasión con el vencido.> (Benjamin-Archiv, Ms 482)

14. <Categorías bajo las cuales hay que desarrollar el concepto de tiempo histórico.>

<El concepto de tiempo histórico está en oposición a la idea de un *continuum* temporal.>

<La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Cita lo que ha sido —la llama que una vez fue encendida— *in perpetuum*, al darle siempre alimento nuevo.>

La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el seno de un tiempo que simultáneamente es el de la lucha por esa sociedad. Ahora bien, el concepto de presente, en el sentido que puede comprometer al historiador, se define necesariamente por esos dos órdenes temporales. Sin algún tipo de análisis, inspirado de una manera u otra en la sociedad sin clases, solo puede haber del pasado una falsificación de la historia. De este modo participa cada concepto de presente en el del juicio final.

La palabra apócrifa de un evangelio —juzgaré a cada cual sobre la acción en que le sorprenda— proyecta una luz propia sobre el día del juicio final. Recuerda la coda de Kafka: el día del juicio es una corte marcial. Pero añade algo más: el Juicio del Último Día no se distingue, según él, del de los demás días.

Esa palabra evangélica brinda la interpretación canónica del concepto de presente que el historiador hace suya.

Cada instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que lo precedieron.

<Extractos del escrito de Benjamin «Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador».> (Benjamin-Archiv, Ms 483)

15. «Celebración» es empatía con la catástrofe.

La historia no tiene solo la función de apoderarse de la tradición de los oprimidos, sino también de crearla.

Desatar las fuerzas destructoras que yacen en el concepto de redención.

<No tiene nada de filosófico asombrarse de que en el siglo XX «algo así» sea posible. Es un asombro que no está al comienzo de un conocimiento, a no ser que fuera el conocimiento de que el concepto de historia del que procede no es plausible> [corrección posterior:] es insostenible.

<Tenemos que llegar a un concepto de historia según el cual el estado de excepción en el que vivimos represente la regla. La tarea que tendremos entonces ante nosotros consistirá en suscitar o provocar el estado de excepción; de esa manera mejorará muestra posición en la lucha contra el fascismo. La superioridad que este tiene sobre la izquierda encuentra su expresión, nada despreciable, en el hecho de que la izquierda se enfrenta al fascismo invocando una norma histórica, una especie de denominador común de la historia.> (Benjamin-Archiv, Ms 488)

ÍNDICE DE AUTORES Y DE PERSONAJES HISTÓRICOS Y MÍTICOS*

* Se recogen en este índice exclusivamente los nombres citados en los textos de Karl Marx y Walter Benjamin.

Aston, Louise (1814-1871): autora y feminista alemana, defensora de la democracia y el amor y la sexualidad libres.
Atlas: en la mitología griega joven Titán, hermano de Prometeo, al que Zeus condenó a cargar sobre sus hombros al cielo (Urano).
Auerbach, Berthold (1812-1882): poeta y autor judío-alemán, fundador de la «novela de tendencia», en la cual la ficción se utiliza como un medio para influir en la opinión pública sobre cuestiones sociales, políticas, morales y religiosas.
Bacon, Francis (1561-1626): primer barón Verulam, vizconde de Saint Albans y canciller de Inglaterra. Célebre filósofo, político, abogado y escritor inglés, padre del empirismo filosófico y científico.
Bailey, Samuel (1791-1870): filósofo inglés y economista. Se enfrentó a la teoría del valor de Ricardo desde el punto de vista de la economía vulgar, pero al mismo tiempo apuntó a algunas contradicciones en su teoría.
Bastiat, Frédéric (1801-1850): economista francés, pregonó la armonía de los intereses de clase en la sociedad capitalista.
Bauer, Bruno (1809-1882): filósofo, historiador de la religión, joven hegeliano, criticó desde el punto de vista del idealismo la Biblia y el concepto ortodoxo de Dios.
Bayle, Pierre (1647-1706): filósofo francés representante del escepticismo, luchó conta la teología y la filosofía especulativa, precursor de las ideas materialistas ilustradas en Francia.
Beaumont de la Bonninière, Gustave-Auguste (1802-1866): político y publicista perteneciente a la burguesía francesa, autor de libros sobre la esclavitud y sobre las prisiones en Estados Unidos.
Bentham, Jeremy (1748-1832): filósofo, economista, pensador y escritor inglés, padre del utilitarismo.
Blackey, Robert (1795-1878): filósofo inglés.
Blanc, Jean-Joseph-Louis (1811-1882): socialista, periodista e historiador francés. Defendió la reconciliación de las clases sociales y el pacto con la burguesía.
Bloch, Ernst (1885-1977): filósofo alemán; retomó la tradición de los escritos de Marx y hoy está asignado al neo-marxismo. Se le considera el filósofo de las utopías concretas.
Böhme, Jakob (1575-1624): zapatero, filósofo, representante de la cosmovisión místico-panteísta.
Cabanis, Pierre-Jean-George (1757-1808): médico francés y filósofo materialista.
Cabet, Étienne (1788-1856): filósofo, teórico político francés y socialista utópico. Fue el fundador del movimiento icariano; llevó a un grupo de emigrantes a fundar una nueva sociedad en los Estados Unidos.
Calvino, Juan (1509-1564): teólogo francés, una de las primeras figuras de la Reforma protestante, cuya teología supo imponer en toda Europa mediante su obra *Institución de la religión cristiana*.
Campanella, Tommaso (o Giovanni Domenico) (1568-1639): filósofo italiano, sensualista materialista, representante de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento.
Carlos I de Inglaterra (1600-1649): rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda; murió ejecutado en 1649.

Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico y I de España (1500-1558): reinó junto con su madre —esta última de forma solamente nominal y hasta 1555— en todos los reinos y territorios hispánicos con el nombre de Carlos I desde 1516 hasta 1556, reuniendo así por primera vez en una misma persona las coronas de Castilla —el reino de Navarra inclusive— y Aragón. Asimismo, fue emperador del Sacro Imperio Romano Germánico como Carlos V de 1520 a 1558.

Carnicero, José Clemente (n. 1770): sacerdote, archivero de Indias en Sevilla y, según parece, consejero de Fernando VII. Autor de una serie de trabajos sobre la historia de España a comienzos del siglo XIX.

Carrière, Moriz Philipp (1817-1895): escritor y filósofo alemán vinculado al teísmo y al hegelianismo.

Caussidière, Marc (1808-1861): socialista francés, participó en la sublevación de Lyon en 1834. Uno de los organizadores de las sociedades secretas revolucionarias y prefecto de policía de París (1848). Emigró a Inglaterra tras la derrota de la sublevación de junio.

Cavaignac, Louis-Eugène (1802-1857): militar y político francés del siglo XIX, republicano moderado. Fue gobernador de Argelia y ministro de Guerra. Investido de plenos poderes por la Asamblea Nacional Constituyente, reprimió cruelmente la sublevación de junio del proletariado parisino.

Cerbero: en la mitología griega, el perro del Hades, un monstruo de tres cabezas, con una serpiente en lugar de cola.

Cicerón (Marcus Tullius Cicero) (106-43 a.C.): jurista, político, filósofo, escritor y orador romano. Es considerado uno de los mayores retóricos y estilistas de la prosa en latín de la República romana.

Clarke, Samuel (1675-1729): filósofo y teólogo inglés, seguidor de Newton.

Cobbett, William (1762-1835): político y publicista inglés de origen campesino, representante prominente del radicalismo pequeño-burgués, luchó por la democratización del orden político en Inglaterra.

Collins, John Anderson (1810-1879): fourierista inglés emigrado a América, adversario de la esclavitud de los negros, fundó en 1843 un asentamiento comunista en Skaneateles, NY; editor y redactor de *Communist*.

Condillac, Étienne-Bonnot de (1715-1780): filósofo francés, deísta y sensualista, seguidor de Locke.

Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marqués de (1743-1794): teórico francés, ilustrado, se unió a la girondistas en la Revolución francesa a finales del siglo XVIII.

Constant, Benjamin (1767-1830): filósofo, escritor y político francés.

Conze, Alexander: ciudadano americano de origen alemán, que mantuvo correspondencia con Hermann Kriege, redactor jefe del periódico *Volks-Tribun*.

Copérnico, Nicolás (1473-1543): astrónomo polaco, refundador de la teoría heliocéntrica del cosmos.

Cousin, Victor (1792-1867): filósofo espiritualista y escritor francés del siglo XIX; elaboró una síntesis del pensamiento de Descartes, Kant y la escuela escocesa; es considerado el líder de la Escuela ecléctica.

Coward, William (*ca.* 1656-1725): médico inglés, filósofo materialista.

Crisipo de Solos (*ca.* 281/278 a.C.-*ca.* 208/205 a.C.): filósofo griego, máxima figura de la escuela estoica antigua. Se le considera el fundador en Grecia de la gramática como disciplina específica.

Cristo: es una traducción del término hebreo «Mesías», que significa «ungido» y que se emplea como título o epíteto de Jesús de Nazaret en el Nuevo Testamento. En el cristianismo, Cristo se utiliza como sinónimo de Jesús.
Cromwell, Oliver (1599-1658): líder político y militar inglés, convirtió a Inglaterra en una república denominada Mancomunidad de Inglaterra (Commonwealth of England).
Danton, Georges-Jacques (1759-1794): abogado y político francés que desempeñó un papel determinante durante la Revolución francesa y cuyo talante contemporizador fue desechado por los sectores en pugna. Murió guillotinado.
Daumer, Georg Friedrick (1800-1875): escritor, autor de obras sobre la historia de la religión.
Demócrito (*ca.* 460 a.C.-*ca.* 370 a.C.): filósofo griego presocrático y matemático, discípulo de Leucipo. Aunque fue contemporáneo de Sócrates, se le asocia a los presocráticos por su temática (*physis*).
Descartes, René (1596-1650): filósofo, matemático y físico francés, considerado como el padre de la geometría analítica y de la filosofía moderna, así como uno de los epígonos con luz propia en el umbral de la revolución científica.
Desmoulins, Lucie-Simplice-Camille-Benoist (1760-1794): personaje relevante de la Revolución francesa de 1789.
Destutt de Tracy (1754-1836): aristócrata, político, soldado y filósofo francés de la Ilustración, quien acuñó el término «ideología» en 1801, en el período de la Revolución francesa, con el significado de ciencia de las ideas, tomando el término «ideas» en el sentido amplio de estados de conciencia.
Dézamy, Théodore (1808-1850): escritor y teórico socialista francés, el representante más conocido del neobabuvismo, y el que llevó más lejos sus conclusiones. Marx elogió sus aportaciones al comunismo en *La sagrada familia*.
Diderot, Denis (1713-1784): figura decisiva de la Ilustración como escritor, filósofo y enciclopedista francés.
Dietzgen, Joseph (1828-1888): obrero socialdemócrata y filósofo autodidacta alemán; formuló las concepciones básicas del materialismo dialéctico.
Dingelstedt, Franz (1814-1881): poeta, periodista y director de teatro alemán.
Diógenes Laercio: importante historiador griego de filosofía clásica que, se cree, nació en el siglo III d.C.
Dodwell, Henry (m. 1784): filósofo materialista inglés.
Duns Escoto, Juan (1266-1308): teólogo franciscano escocés perteneciente a la escolástica, profesor en Oxford y París. La sutileza de sus análisis le valió el sobrenombre de «Doctor sutil».
Dupuis, Charles-François (1742-1809): filósofo ilustrado francés.
Eckermann, Johann Peter (1792-1854): poeta, escritor y confidente cercano de Goethe.
Eden, Frederick Morton, Baronet de Maryland (1766-1809): escritor inglés autor de trabajos sobre pobreza e investigador social pionero.
Engels, Friedrich (1820-1895): filósofo y revolucionario alemán. Amigo y colaborador de Karl Marx, coautor con él de obras fundamentales para el nacimiento de los movimientos socialista, comunista y sindical, y dirigente político de la Primera y Segunda Internacional.

Epicuro (*ca.* 341 a.C.-270 a.C.): filósofo griego, fundador de la escuela que lleva su nombre (epicureísmo). Los aspectos más destacados de su doctrina son el hedonismo racional y el atomismo.

Esquilo (525-456 a.C.): dramaturgo griego. Predecesor de Sófocles y Eurípides, es considerado como el primer gran representante de la tragedia griega.

Falloux, Alfred de (1811-1886): político e historiador francés. Nombrado ministro de Instrucción pública y Cultos por Louis-Napoléon Bonaparte, con quien se enfrentó con motivo de la cuestión romana.

Federico Guillermo IV de Prusia (1795-1861): hijo mayor y sucesor de Federico Guillermo III.

Fernando VII de España (1784-1833): rey de España entre marzo y mayo de 1808, tras la expulsión de José I Bonaparte, y nuevamente desde mayo de 1814 hasta su muerte, exceptuando el breve intervalo en 1823 en que fue destituido por el Consejo de Regencia.

Feuerbach, Ludwig (1804-1872): filósofo alemán, antropólogo, biólogo y crítico de la religión. Es considerado el padre intelectual del humanismo ateo contemporáneo.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814): filósofo alemán de gran importancia en la historia del pensamiento occidental. Como continuador de la filosofía crítica de Kant y precursor tanto de Schelling como de la filosofía del espíritu de Hegel, es considerado uno de los padres del llamado idealismo alemán.

Flaubert, Gustave (1821-1880): escritor francés, conocido principalmente por su novela *Madame Bovary* y por su búsqueda de *le mot juste* (la palabra exacta).

Fourier, François-Marie-Charles (1772-1837): socialista francés y uno de los padres del cooperativismo. Fue un mordaz crítico de la economía y el capitalismo de su época. Adversario de la industrialización, de la civilización urbana, del liberalismo y de la familia basada en el matrimonio y la monogamia.

Fuchs, Eduard (1870-1940): científico cultural marxista, historiador, escritor y coleccionista de arte.

Fustel de Coulanges (1830-1889): historiador francés. Su nombre está ligado al de su principal obra, *La ciudad antigua* (1864).

Gassendi, Pierre (1592-1655): sacerdote católico francés, filósofo, astrónomo y matemático.

Gay, John (1685-1732): poeta y dramaturgo inglés, conocido como el primero en escribir en su idioma materno fábulas en verso.

Ghillany, Friedrich Wilhelm (1807-1876): historiador y teólogo.

Godunov, Borís Fiódorovich (*ca.* 1551-1605): regente *de facto* del zarato, se convirtió en el primer zar no perteneciente a la dinastía Riúrik.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): poeta, novelista, dramaturgo y científico alemán, influyó decisivamente en el Romanticismo.

Görres, Johann Joseph (1776-1848): escritor y periodista alemán.

Grocio, Hugo (1583-1645): jurista, escritor y poeta holandés.

Grosvenor, Robert, marqués de Westminster (1795-1869): aristócrata y terrateniente inglés.

Guizot, François Pierre Guillaume (1787-1874): historiador y político francés. Participó en el gobierno durante la monarquía de Luis Felipe de Orleans y fue líder de los doctrinarios.

Gutzkow, Karl Ferdinand (1811-1878): escritor, dramaturgo y periodista alemán, uno de los principales miembros del movimiento joven alemán y un importante representante del realismo temprano en Alemania.
Habacuc (*ca.* siglo VII a.C.): profeta hebreo, a quien se le atribuye la autoría del libro bíblico que lleva su nombre.
Hamilton, Thomas (1789-1842): escritor inglés.
Harring, Harro Paul (1798-1870): revolucionario y escritor alemán-danés.
Hartley, David (1705-1757): médico inglés y filósofo materialista.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): filósofo alemán. Recibió su formación en el seminario de la Iglesia protestante en Wurtemberg, donde trabó amistad con el futuro filósofo Friedrich Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Se le considera la cumbre del idealismo alemán.
Helvétius, Claude-Adrien (1715-1771): filósofo francés, representante del materialismo mecanicista, ateo, uno de los ideólogos de la burguesía francesa revolucionaria.
Heráclito de Éfeso (*ca.* 535 a.C.-484 a.C.): filósofo griego. Como en el caso de los demás filósofos anteriores a Platón, no quedan más que fragmentos de sus obras conservados gracias a testimonios posteriores.
Hermes: en la mitología griega es el dios olímpico mensajero, de las fronteras y de los viajeros que las cruzan, del ingenio y del comercio en general, de la astucia, de los ladrones y los mentirosos. En la posterior mitología romana fue denominado Mercurio.
Herodoto de Halicarnaso (484-425 a.C.): historiador y geógrafo griego.
Hobbes, Thomas (1588-1679): filósofo inglés cuya obra *Leviatán* (1651) influyó de manera importante en el desarrollo de la filosofía política occidental. Es el teórico por excelencia del absolutismo político.
Hofmannsthal, Hugo (1874-1929): escritor, dramaturgo, poeta lírico, libretista y cofundador austríaco del Festival de Salzburgo. Es considerado uno de los representantes más importantes del *Fin de Siècle* aleman y del Modernismo vienés.
Holbach, Paul Henri Thiry, barón de (1723-1789): filósofo franco-alemán, enciclopedista y figura prominente de la Ilustración francesa.
Hume, David (1711-1776): filósofo, economista, sociólogo e historiador escocés, constituye una de las figuras más importantes de la filosofía occidental y de la Ilustración escocesa.
Jorge IV (1762-1830): rey del Reino Unido y de Hannover, duque de Brunswick-Lüneburg y de Bremen y príncipe de Verden.
Josué: nombre del sucesor de Moisés, cuyo significado es «Yahvé salva» o «Yahvé de salvación». Josué es un destacado profeta bíblico, cuya vida es narrada en el *Libro de Josué*.
Jovellanos, Gaspar Melchor de (1744-1811): escritor, jurista y político ilustrado español.
Juliano, Flavio Claudio (¿331? o 332-¿363?): emperador romano, conocido como Juliano II o, como fue apodado por los cristianos, «el Apóstata».
Júpiter: es el principal dios de la mitología romana, padre de dioses y de hombres. Su equivalente griego es Zeus. Sus atributos son el águila, el rayo y el cetro.
Kafka, Franz (1883-1924): escritor alemán de origen judío. Su obra está considerada una de las más influyentes de la literatura de su tiempo y contemporánea.

Lucrecio Caro, Tito (*ca.* 99-55 a.C.): poeta y filósofo romano, autor de un único texto: el poema didáctico *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), que defiende la filosofía de Epicuro y la física atomista de Demócrito y Leucipo.

Luis XVI de Francia (1754-1793): rey de Francia entre 1774 y 1792. Murió guillotinado en 1793, durante la Revolución francesa.

Luis XVIII de Francia (1755-1824): rey de Francia y de Navarra entre 1814 y 1824, a excepción del breve período conocido como los Cien Días en que Napoleón recuperó brevemente el poder, siendo el primer monarca de la restauración borbónica en Francia.

Lutero, Martín (1483-1546): teólogo y fraile católico agustino que comenzó e impulsó la reforma religiosa en Alemania, y en cuyas enseñanzas se inspiró la Reforma protestante y la doctrina teológica y cultural denominada luteranismo.

Mahoma (570-632): fue el fundador del islam, considerado como «el último de los profetas»; entre sus predecesores se contarían Abraham, Moisés y Jesús de Nazaret.

Malebranche, Nicolas (1638-1715): filósofo y teólogo francés. Pretendió la síntesis del cartesianismo y el agustinismo, que resolvió en una doctrina personal, el «ocasionalismo», según el cual Dios constituiría la única causa verdadera, siendo todas las demás «causas ocasionales».

Mammón: término bíblico utilizado para describir la abundancia y la avaricia material.

Mandeville, Bernard (1670-1733): filósofo, médico, economista político, investigador y satírico. Su obra más famosa es *La fábula de las abejas*.

Maquiavelo, Nicolás (1469-1527): diplomático, funcionario público, filósofo político y escritor italiano, considerado padre de la ciencia política moderna.

Mario, Cayo o Gayo (*ca.* 157 a.C.-86 a.C.): político y militar romano, llamado tercer fundador de Roma por sus éxitos militares. Fue elegido cónsul siete veces a lo largo de su vida, algo sin precedentes en la historia de Roma.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de (1688-1763): novelista y dramaturgo francés.

Mäurer, German (1811-1883): uno de los principales representantes del movimiento obrero alemán y miembro del «People's Hall» de la Federación de Justicia de París.

Mefistófeles: personaje del folclore alemán, considerado un subordinado de Satanás encargado de capturar almas.

Meißner, Alfred (1822-1885): escritor, defensor del «verdadero» socialismo, convertido posteriormente al liberalismo.

Meneceo: fue contemporáneo del filósofo Epicuro, y este le escribió una carta donde resumía su doctrina ética.

Metternich, Klemens von (1773-1859): político, estadista y diplomático austríaco, ministro de Asuntos Exteriores del Imperio austriaco y primer ministro desde 1821, hasta la venida de las Revoluciones de 1848. Enemigo declarado de Napoleón I.

Meyer, Eduard (1855-1930): historiador alemán, egiptólogo y especialista en Oriente antiguo.

Meyerson, Émile (1859-1933): químico, periodista y filósofo de la ciencia.

Mirabeau, Honoré-Gabriel-Victor Riqueti, conde de (1749-1791): revolucionario francés, escritor, diplomático, francmasón, periodista y político. Dirigente de la nobleza y la gran burguesía opuesta al viejo régimen durante la Revolución francesa.

Moloch o Moloch Baal: dios de origen canaanita adorado por los fenicios, cartagineses y sirios. Era considerado el símbolo del fuego purificante.

Monglond, André (1888-1969): escritor y profesor en la Universidad de Grenoble.

Montalembert, Charles Forbes René de (1810-1870): político, periodista, historiador y publicista francés, fue un destacado exponente del catolicismo liberal.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1689-1755): filósofo y jurista francés cuya obra se desarrolla en el contexto del movimiento intelectual y cultural conocido como la Ilustración.

Müller, Adam Heinrich (1779-1829): filósofo, diplomático, economista y teórico político alemán, perteneciente al Círculo romántico vienés.

Mündt, Theodor (1808-1861): escritor, profesor de literatura e historia, perteneció al círculo liberal de escritores Joven Alemania.

Münzer, Thomas (1489-1525): predicador alemán partidario de la Reforma, defensor del anabaptismo y líder revolucionario de los campesinos (guerra de los campesinos alemanes). Se propuso lograr el advenimiento del reino de Dios impulsando una vigorosa reforma social. Contemporáneo de Lutero e inicialmente su seguidor, mantuvo con él una extremada polémica política y teológica.

Napoleón I Bonaparte (1769-1821): militar y gobernante francés, general republicano durante la Revolución y el Directorio, artífice del golpe de Estado del 18 de Brumario que lo convirtió en primer cónsul de la República y cónsul vitalicio hasta su proclamación como emperador de los franceses (1804) y rey de Italia (1805).

Napoleón III: Louis Bonaparte (1808-1873): fue el único presidente de la Segunda República Francesa (1848-1852) y, posteriormente, emperador de los franceses entre 1852 y 1870 bajo el nombre de Napoleón III, siendo el último monarca de Francia.

Newton, Isaac (1642-1727): físico, filósofo, teólogo, inventor, alquimista y matemático inglés. Es autor de los *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, donde describe la ley de la gravitación universal y estableció las bases de la mecánica clásica.

Nicolás I de Rusia (1796-1855): zar del Imperio ruso y rey de Polonia entre 1825 y 1855.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900): filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores más influyentes de su época. Llevó a cabo una crítica rigurosa de la cultura, religión y filosofía occidentales.

Noack, Ludwig (1819-1885): teólogo y filósofo alemán.

Nostradamus, forma latinizada de Michel de Nôtre-Dame (1503-1566): médico, teúrgo y astrólogo francés de origen judío, considerado uno de los más renombrados autores de profecías.

Owen, Robert (1771-1858): empresario y socialista utópico británico, que llevó a la práctica sus ideas reformistas primero en su fábrica de New Lanark (Escocia) y luego en las «colonias» de New Harmony, en Estados Unidos, y de Harmony Hall, en Gran Bretaña. A su vuelta de América en 1828, se convirtió en el gran impulsor y líder del movimiento obrero británico.

Pablo de Tarso: originalmente Saulo de Tarso o Saulo Pablo, también llamado san Pablo, nacido entre los años 5 y 10 d.C., en Tarso de Cilicia (actual Turquía) y muerto martirizado bajo el gobierno de Nerón entre los años 58 y 67 en Roma. Constituye una de las personalidades señeras del cristianismo primitivo.

Pericles (*ca.* 495-429 a.C.): importante e influyente político y orador ateniense en los momentos de la edad de oro de la ciudad. Fue el principal estratega de Grecia. Gran dirigente, hombre honrado y virtuoso.

Petty, William (1623-1687): filósofo, médico, economista y estadístico inglés, es conocido por sus escritos de historia económica y estadística previos al trabajo de Adam Smith. Fue creador del término «pleno empleo» y formulador de la Ley de Petty.

Pitocles: contemporáneo y discípulo de Epicuro, a quien este dirige su carta sobre astronomía y meteorología.

Platón (*ca.* 427-347 a.C.): filósofo griego seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles. En 387 fundó la Academia. Escribió, siempre en forma de diálogo sobre los más diversos temas, tales como filosofía política, ética, gnoseología, metafísica, cosmogonía, cosmología, filosofía del lenguaje...

Plutarco (*ca.* 46 o 50-120): historiador, biógrafo y filósofo moralista griego.

Priestley, Joseph (1733-1804): químico y físico inglés, filósofo matemático.

Procusto: en la mitología griega, bandido que ofrecía posada al viajero solitario; mientras este dormía, procedía a serrar las partes del cuerpo que sobresalían de la cama.

Prometeo: en la mitología griega es el Titán amigo de los mortales, honrado principalmente por robar el fuego de los dioses en el tallo de una cañaheja, darlo a los hombres para su uso y posteriormente ser castigado por Zeus por este motivo.

Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865): filósofo político y revolucionario francés, y, junto con Bakunin, Kropotkin y Malatesta, uno de los padres del pensamiento anarquista y de su primera tendencia económica, el mutualismo.

Quesnay, François (1694-1774): economista y médico francés, fundador de la doctrina fisiócrata.

Raumer, Friedrich von (1781-1873): profesor de historia, político liberal, miembro de la Asamblea Nacional de Fráncfort.

Ricardo, David (1772-1823): economista inglés de origen judío sefardí, miembro de la corriente de pensamiento clásico económico, y uno de los más influyentes junto a Adam Smith y Thomas Malthus.

Robespierre, Maximilien François Marie Isidore de (1758-1794): abogado, escritor, orador y político francés apodado «el Incorruptible». Fue uno de los más prominentes líderes de la Revolución francesa, diputado, presidente por dos veces de la Convención Nacional, jefe indiscutible de la facción más radical de los jacobinos y miembro del Comité de Salvación Pública, entidad que gobernó Francia durante el período revolucionario conocido como el Terror.

Robinet, Jean-Baptiste-René (1735-1820): filósofo naturalista francés, conocido por haber sido uno de los precursores de la teoría de la evolución y uno de los continuadores de la *Enciclopedia* de Diderot.

Ronge, Johannes (1813-1887): clérigo, fundador y líder del movimiento germano-católico, que pretendía adaptar el catolicismo a los intereses de la burguesía alemana; participó en la revolución de 1848 a 1849 y terminó exilándose en Inglaterra.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778): escritor, pedagogo, filósofo, músico, botánico y naturalista suizo francófono, y aunque definido como un ilustrado, presentó profundas contradicciones que lo separaron de los principales representantes de la Ilustración.

Royer-Collard, Pierre-Paul (1763-1845): filósofo y político francés, partidario de la monarquía constitucional.

Rüge, Arnold (1802-1880): publicista radical, joven hegeliano, demócrata. En 1844 editor, junto con Marx, de los *Anales franco-alemanes*; miembro de la Asamblea Nacional de Fráncfort (ala izquierda) y posteriormente nacionalista liberal.

Sachs, Hans (1494-1576): zapatero en Núremberg, poeta y maestro cantor. Seguidor de Lutero y fundador de la Escuela de cantores de Núremberg.

Saint-Just, Louis Antoine Léon (1767-1794): político revolucionario francés. Algunos autores lo llamaron el «Arcángel del Terror» por haber organizado los arrestos y persecuciones de muchas de las figuras más famosas de la Revolución.

Saphir, Moritz Gottlieb (1795-1858): periodista y poeta humorístico austríaco.

Say, Jean-Baptiste (1767-1832): economista y empresario textil francés. Es uno de los principales exponentes de la escuela clásica de economistas. Admirador de la obra de Adam Smith. Es autor de la conocida como Ley de los mercados o Ley de Say.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854): filósofo alemán, uno de los máximos exponentes del idealismo y de la tendencia romántica alemana.

Schiller, Johann Christoph Friedrich (1759-1805): poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemán. Se le considera, junto con Goethe, una de las figuras centrales del clasicismo alemán.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of (1621-683): prominente político de Inglaterra durante el interregno inglés y durante el reinado de Carlos II. Fundador del partido Whig, se lo recuerda como patrocinador de John Locke.

Shakespeare, William (*ca.* 1564-1616): dramaturgo, poeta y actor inglés, es considerado el escritor más importante en lengua inglesa y uno de los más célebres de la literatura universal.

Sieyès, Emmanuel-Joseph (1748-1836): político, eclesiástico, ensayista y académico francés, uno de los teóricos de las constituciones de la Revolución francesa y de la era napoleónica.

Smith, Adam (1723-1790): economista y filósofo escocés, considerado uno de los mayores exponentes de la economía clásica. Es conocido principalmente por su obra *La riqueza de las naciones* (1776), que es esencialmente un estudio acerca del proceso de creación y acumulación de la riqueza.

Sócrates (470-399 a.C.): filósofo clásico griego considerado uno de los más grandes, tanto de la filosofía occidental como de la universal. Fue maestro de Platón, quien tuvo a Aristóteles como discípulo, siendo estos tres los representantes fundamentales de la filosofía de la antigua Grecia.

Sorel, Georges Eugène (1847-1922): filósofo francés y teórico del sindicalismo revolucionario.

Spinoza, Baruch (1632-1677): filósofo neerlandés de origen sefardí portugués, heredero crítico del cartesianismo, considerado uno de los tres grandes racionalistas de la filosofía del siglo XVII, junto con el francés René Descartes y el alemán Gottfried Leibniz.

Sternberg (Ungern-Sternberg, Alexander) (1806-1868): escritor reaccionario, que exaltó la aristocracia feudad medieval.

Steuart, James (1712-1780): economista inglés, uno de los últimos representantes del mercantilismo, del que es uno de sus principales sitematizadores. Contrario a la teoría cuantitativa del dinero.

Stirner, Max (1806-1856): educador y filósofo alemán cuyas posturas profundizan en el egoísmo o solipsismo moral. Sus reflexiones filosófico-políticas sobre el individuo soberano sirven de base para al menos una parte importante del anarquismo.

Strauss, David Friedrich (1808-1874): teólogo y filósofo alemán, discípulo de Hegel y Baur, contribuyó, desde el racionalismo alemán tardío, al movimiento de la antigua búsqueda del Jesús histórico iniciado por Hermann Samuel Reimarus.

Swedenborg, Emanuel (1688-1772): científico, teólogo, filósofo y místico sueco. Conocido por su libro sobre el más allá, *Del cielo y sus maravillas y del infierno de cosas oídas y vistas*.

Tales de Mileto (*ca*. 624 a.C.-*ca*. 546 a.C.): filósofo, matemático, geómetra, físico y legislador griego.

Temístocles (*ca*. 525-460 a.C.): político y general ateniense. Miembro de la nueva generación de políticos que ganó preponderancia durante los comienzos de la democracia ateniense, junto a su gran rival Arístides.

Teresa de Jesús o de Ávila (¿1515?-1582): monja, reformadora de la orden de los Carmelitas Descalzos, mística y escritora española.

Tertuliano, Quinto Septimio Florente (*ca*. 160-220): padre de la Iglesia y prolífico escritor durante la segunda parte del siglo II y primera parte del siglo III.

Thiers, Louis-Adolphe (1797-1877): historiador y político francés, ministro del Interior, primer ministro y presidente de la República, verdugo de la Comuna de París.

Tocqueville, Alexis de (1805-1859): pensador, jurista, político e historiador francés, precursor de la sociología clásica y uno de los más importantes ideólogos del liberalismo.

Troeltsch, Ernst (1865-1923): teólogo alemán, estudioso de filosofía de la religión y la filosofía de la historia, muy influyente en el pensamiento alemán antes de 1914.

Tuckett, John Debell (m. 1864): escritor inglés.

Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781): político y economista francés, cofundador de la escuela de pensamiento económico conocida como fisiocracia.

Unger, Erich (1887-1950): filósofo judío; sus escritos cubren una amplia gama de temas: poesía, teoría política, filosofía general y filosofía judía.

Vidocq, François-Eugène (1775-1857): criminal francés, luego jefe de la Policía de Seguridad de París; su nombre se convirtió en el epítome de las características de un hábil pícaro.

Volney, Constantin-Frangois Chasseboeuf, conde de (1757-1820): representante de la Ilustración francesa, filósofo.

Voltaire (François-Marie Arouet, 1694-1778): escritor, historiador, filósofo y abogado francés que figura como uno de los principales representantes de la Ilustración, un período que enfatizó el poder de la razón humana, de la ciencia y el respeto hacia la humanidad.

Waldau, Max (seudónimo de Richard Georg Spiller von Hauenschild, 1825-1855): escritor, terrateniente en Alta Silesia.

Weber, Max (1864-1920): filósofo, economista, jurista, historiador, politólogo y sociólogo alemán, considerado uno de los fundadores del estudio moderno de la sociología y la administración pública, con un marcado sentido antipositivista.

Weitling, Wilhelm (1808-1871): importante anarquista, comunista o socialista. Weitling fue criticado y elogiado por Karl Marx. Friedrich Engels lo describiría como un «socialista utópico», aunque este también se refirió a Weitling como el «fundador del comunismo alemán».

Wolff, Christian von (1679-1754): filósofo alemán que tuvo una destacada influencia en los presupuestos racionalistas de Kant. No obstante, su racionalismo está más cerca de Descartes que de Leibniz.

Xenófanes (*ca.* 580-470 a.C.): filósofo griego, en cuya doctrina se encuentran elementos materialistas, precursor de la Escuela eleática.

Zeus: en la mitología griega, padre de los dioses y de los hombres, dios del cielo y el trueno.

Zimmermann, Wilhelm (1807-1878): teólogo protestante alemán, poeta, historiador, miembro de la Asamblea Nacional de Fráncfort y de la Asamblea Estatal constitutiva de Württemberg. Autor de la *Historia general de las grandes guerras campesinas* (1841-1843).

ÍNDICE TEMÁTICO